المجموعة الكتابية

١

المدخل إلى الكتاب المقدس

الجزء الثاني

من الشّريعة إلى الأنبياء

الخوري بولس الفغالي

المدخل الى الكتاب المقدّس

المجموعة الكتابية

١

المدخل الى الكتاب المقدس

الجزء الثاني

مِنَ الشّريعَة إلى الأنبياء

الخوري بولس الفغالي

دُكتور في اللاهوت والفلسفة

دبلوم في الكتاب المقدّس واللّغات الشرقيّة

منشورات المكتبة البولسيّة

توطئة

بعد الاطّلاع على المحيط الذي وُلدت فيه التوراة نحاول في هذا الجزء الثاني من المدخل إلى العهد القديم، أن نطّلع على التيّارات الروحيّة التي نكتشفها في التوراة: تيّار الشريعة، تيّار الأنبياء بانتظار أن ننتقل إلى تيّار الحكماء، وتيّار الصلوات والمزامير. وسنتوقّف عند كل سفر من أسفار التوراة لنكتشف غناه.

هي مسيرة طويلة تنقلنا من سفر التكوين، إلى آخر سفر دوّن في التوراة، عنيت به سفر الحكمة الذي ظهر قبل ميلاد المسيح بخمسين أو بثلاثين سنة.

فإلى هذه المسيرة ندعو القارئ ليكتشف غنى هذه الكلمة التي مرّت بالعبرية والأرامية واليونانية قبل أن تصل إلى لغات العالم، اللغات القديمة من سريانية ولاتينية وقبطية وأرمنية، واللغات الحديثة التي توالت على ترجمة الكتاب المقدّس، بحيث يقرأه الناس اليوم في ألفي لغة ونيّف.

اطّلع الغرب على الكتاب المقدّس، فلماذا يبقى الشرق العربي جاهلاً له؟ ولقد قامت محاولات للإطّلاع على أسفار العهد القديم، ونرجو أن تكون محاولتنا حجرًا في هذا المدماك لكي يصبح كلام الله في متناول الجميع، من البنين والبنات، من الشيوخ والشّبان، كما يقول يوئيل النبيّ.

وقبل الدخول في الكتاب نقدّم بعض الملاحظات التمهيديّة.

إيراد النصوص الكتابية

ترد النصوص الكتابيّة بحسب النسخة العبرانيّة في ما يتعلّق بالأسفار القانونيّة الأُولى أي تلك المدوَّنة أصلاً في اللغة العبرانيّة (أو الآراميّة).

أمّا نصوص الأسفار القانونيّة الثانية أي تلك التي نقلتها إلينا الكنيسة في اللغة اليونانيّة، فهي ترد بحسب الترجمة السبعينيّة.

عمليًّا نتَّبع الترتيب المعمول به في الترجمة الكتابيّة المسكونيّة في اللغة الفرنسيّة.

ينتج من ذلك أن أرقام المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة الآباء اليسوعيّين القديمة والدومينيكان (بالعموم هناك فرق في رقم واحد. مز ١١ في النسخة اليسوعيّة هو مز ١٢ في النسخة العبرانيّة) وإن أرقام الآيات في المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة جمعيّة الكتاب المقدّس القديمة، التي لا تعطي رقمًا لمقدّمة المزمور (مرّات عديدة هناك فرق في رقم واحد. مثلاً مز٨٣ : ٤ في العبرانية هو ٨٣ : ٣ في نسخة جمعيّة الكتاب المقدّس).

وينتج أيضاً بعض الفروقات في ترقيم فصول وآيات تختلف فيها اليونانيّة و (اللاتينيّة) عن العبرانيّة. مثلاً: زك١ : ١ي يحتوي ١٧ آية في النص العبرانيّ و ٢١ آية في النصّ اليونانيّ (الذي يتّبعه كلّ من نص الآباء اليسوعيّين والجمعيّة). وهذا ما يجعل زك٢ : ١ بحسب النصّ العبرانيّ يقابل ١ : ١٨ في النصّ اليونانيّ. وزك٢ : ١ بحسب النصّ اليونانيّ يقابل ٢ : ٥ في النصّ العبرانيّ.

وتفصيلاً، عندما نقول تك٢ : ٤ فنحن نعني سفر التكوين الفصل الثاني الآية الرابعة.

وعندما نقول خر٣ : ٤ — ٦ فنحن نعني سفر الخروج الفصل ٣ من الآية ٤ إلى الآية ٦ ضمنًا.

وعندما نقول لا ٤ : ٥، ٩ فنحن نعني سفر اللاويين (أو الأحبار) الفصل ٤ الآية ٥ والآية ٩.

وعندما نقول عد ٤ — ٦ فنحن نعني سفر العدد من الفصل الرابع إلى الفصل السادس ضمنًا.

وعندما نقول تث ١ : ٢؛ ٣ : ٤ فنحن نعني سفر التثنية الفصل الأول آية ٢ ثمَّ الفصل ٣ آية ٤.

تسمية الأسفار المقدّسة

هنالك أسماء اتفق عليها المترجمون العرب (سفر التكوين مثلاً) وأسماء اختلفوا عليها. فسفر الجامعة الذي يسمّيه الشرّاح الغربيّون «قوهلت» (كما في العبرانيّة) سمّاه الشدياق «الواعظ». وسفر اللاويّين الذي هو السفر الثالث من أسفار موسى قد سمَّته الترجمة السريانيّة البسيطة سفر الكهنة (كهني) والترجمة اليسوعيّة سفر الأحبار مقتفية بذلك ترجمة الشدياق. ثمَّ إنّ الترجمة اليسوعيّة القديمة ذكرت أسفار الملوك الأول والثاني والثالث والرابع على خطى اليونانيّة واللاتينيّة، أمّا نحن فسنذكر سفر صموئيل الأول وسفر صموئيل الثاني، ثمَّ سفر الملوك الأول وسفر الملوك الثاني. ونسمّي السفر الرابع من أسفار موسى سفر العدد (عِوَض سفر الأعداد كما في الشدياق)، والسفر الخامس سفر التثنية عِوَض تثنية الاشتراع كما في الشدياق واليسوعيّة.

ونقدّم لائحتَين: لائحة أولى بالأسفار المقدّسة مع مختصراتها.

لائحة ثانية أبجديّة بالمختصرات الكتابيّة مع مختصرات أخرى.

لائحة بالأسفار المقدّسة
مع مختصراتها

١) العهد القديم

السفر		المختصر
التكوين	=	**تك**
الخروج	=	**خر**
اللاويين (الأحبار)	=	**لا**
العدد	=	**عد**
التثنية	=	**تث**
يشوع	=	**يش**
القضاة	=	**قض**
سفرا صموئيل	=	**١ و٢ صم**
سفرا الملوك	=	**١ و٢ مل**
حزقيال	=	**حز**
هوشع	=	**هو**
يوئيل	=	**يؤ**
عاموس	=	**عا**
عوبديا	=	**عو**
يونان	=	**يون**
ميخا	=	**مي**
ناحوم	=	**نا**
حبقوق	=	**حب**
صفنيا	=	**صف**

الاسم		المختصر
أشعيا	=	**أش**
إرميا	=	**إر**
ملاخي	=	**ملا**
المزامير	=	**مز**
أيوب	=	**أي**
الأمثال	=	**أم**
راعوت	=	**را**
نشيد الأناشيد	=	**نش**
الجامعة	=	**جا**
مراثي إرميا	=	**مرا**
أستير	=	**أس**
دانيال	=	**دا**
عزرا	=	**عز**
نحميا	=	**نح**
سفرا الأخبار	=	**١ و٢ أخ**
يهوديت	=	**يه**
طوبيا	=	**طو**
سفرا المكابيّين	=	**١ و٢ مك**
الحكمة	=	**حك**
يشوع بن سيراخ	=	**سي**
باروك	=	**با**

٢) العهد الجديد

الاسم		المختصر
متى	=	**مت**
حجّاي	=	**حج**
زكريّا	=	**زك**
مرقس	=	**مر**
لوقا	=	**لو**
يوحنا	=	**يو**
أعمال الرسل	=	**أع**
الرسالة إلى الرومانيين	=	**روم**
الرسالة إلى الكورنثيّين	=	**١ و٢ كور**
الرسالة إلى الغلاطيّين	=	**غل**
الرسالة إلى الأفسسيّين	=	**أف**
الرسالة إلى الفيليبيّين	=	**فل**
الرسالة إلى الكولسيّين	=	**كو**
الرسالة إلى التسالونيكيّين	=	**١ و٢ تس**
الرسالة إلى تيموزثاوس	=	**١ و٢ تم**
الرسالة إلى تيطس	=	**تي**
الرسالة إلى فيلمون	=	**فلم**
الرسالة إلى العبرانيين	=	**عب**
رسالة يعقوب	=	**يع**
رسالتا بطرس	=	**١ و٢ بط**
رسائل يوحنا	=	**١ و٢ و٣ يو**
رسالة يهوذا	=	**يهو**
رؤيا يوحنا	=	**رؤ**

لائحة أبجديّة بالمختصرات

١ و٢ أخ = سفرا الأخبار الأول والثاني
إر = إرميا (نبوءة)
أع = أعمال الرسل
أف = رسالة القديس بولس إلى الأفسسيّين

أس = أستير
أش = أشعيا
با = سفر باروك
١ و٢ بط = رسالتا القديس بطرس الأولى والثانية
تث = سفر التثنية
١ و٢ تس = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى التسالونيكي
تك = سفر التكوين
١ و٢ تم = رسالتا القديس بولس الأولى والثانية إلى تيموثاوس
تي = رسالة القديس بولس إلى تيطس
جا = سفر الجامعة
حب = نبوءة حبقوق
حج = نبوءة حجاي
حز = نبوءة حزقيال
حك = سفر الحكمة
خر = سفر الخروج
دا = سفر دانيال
را = سفر راعوت
روم = رسالة القديس بولس إلى الرومانيّين
رؤ = سفر الرؤيا
زك = نبوءة زكريا
سي = يشوع بن سيراخ
صف = نبوءة صفنيا
١ و٢ صم = سفرا صموئيل الأول والثاني
طو = طوبيا
عا = نبوءة عاموس
عب = الرسالة إلى العبرانيّين
عد = سفر العدد
أم = سفر الأمثال
أي = سفر أيوب
غل = رسالة القديس بولس إلى الغلاطيّين
فل = رسالة القديس بولس إلى الفيليبيّين
فلم = رسالة القديس بولس إلى فيلمون
قض = سفر القضاة
كو = رسالة القديس بولس إلى الكولسيّين
١ و٢ كور = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى الكورنثيّين
لا = سفر اللاويّين أو الأحبار
لو = إنجيل لوقا
مت = إنجيل متى
مر = إنجيل مرقس
مرا = مراثي إرميا
مز = سفرا المزامير
١ و٢ مك = سفرا المكابيّين الأول والثاني
١ و٢ مل = سفرا الملوك الأول والثاني
ملا = نبوءة ملاخي
مي = نبوءة ميخا
نا = نبوءة ناحوم
نح = سفر نحميا
نش = نشيد الأناشيد
هو = نبوءة هوشع
يش = سفر يشوع بن نون
يع = رسالة القديس يعقوب
يه = يهوديت
يهو = رسالة القديس يهوذا
يو = إنجيل يوحنا
١ و٢ و٣ يو = رسائل القديس يوحنا الأولى والثانية والثالثة

عز	=	سفر عزرا
عو	=	نبوءة عوبديا
يوء	=	نبوءة يوئيل
يون	=	نبوءة يونان

مختصرات أخرى

آ	=	آية أو فقرة
رج	=	راجع
ق	=	قابل
ف	=	فصل
ي	=	ما يلي من الآيات
وز	=	نص مواز

ترد النصوص على الشكل التالي:

– **(تث ٢ : ٤)** أي سفر التثنية، الفصل ٢، الآية ٤.

– الفاصلة (،) تفصل بين آيتَين في الفصل الواحد، مثلاً: (تث ٢ : ٤، ٦ أي آ ٤ وآ ٦).

– النقطة والفاصلة (؛) تفصل بين مرجعَين.

– عندما يرد مرجع من دون ذكر اسم السفر فنعني السفر الذي ندرسه.

– **(لا ٥ : ١–٤)** أي سفر اللاويّين (الأحبار)، الفصل ٥، من آ ١ إلى آخر آ ٤.

القسم الأوّل

أسفار موسى الخمسة والتاريخ الاشتراعي

ندرس في هذا القسم أسفار موسى الخمسة في خمسة فصول يسبقها فصل عنوانه أسفار موسى الخمسة، يعالج المراجع الأربعة أي اليهوهي والالوهيمي والاشتراعي والكهنوتي. ويتبعها فصل عنوانه مسائل وأبحاث في أسفار الشريعة الخمسة، يعالج المحاولات الجديدة لفهم أسفار موسى الخمسة. ثمّ ندرس الأسفار التاريخية التي اعتاد العلماء أن يسمّوها التاريخ الاشتراعي.

إذًا فصول هذا القسم الأوّل هي كما يلي:

- أسفار موسى الخمسة.
- سفر التكوين.
- سفر الخروج.
- سفر اللاويين.
- سفر العدد.
- سفر التثنية.
- مسائل وأبحاث في أسفار الشريعة الخمسة.
- سفر يشوع.
- سفر القضاة.
- كتاب صموئيل.
- كتاب الملوك.

الفصل الأوّل

أسفار موسى الخمسة

عندما نقرأ مقدّمة يشوع بن سيراخ التي دوّنت حوالي سنة ١٣٢ ق م نفهم أنّ التوراة، أو أسفار العهد القديم، قُسِّمَت أقلّه منذ ذلك العهد أقسامًا ثلاثة: الشريعة (تورة في العبرانية) بأسفارها الخمسة أو بنتاتوكس (في اليونانية: بنتا: خمسة، توكس: درج)، والأنبياء (نبيم أو النبيين) وسائر الكتب (كتوبيم في العبرية) التي دوّنها حكماء الشعب ومعلّموه.

١ – الأسفار الخمسة

أ) تسميتها

كانت هذه الأسفار تشكّل في البداية سفرًا واحدًا، هو القسم الأوّل من التوراة، ولقد اعتبرها التقليد اليهودي من وضع موسى، لأنّ شخصيّته تملأ القسم الأكبر منها. ولقد قُسِّمَت إلى خمسة أدراج أو كُتب، ليسهل استعمالها في اجتماعات الصلاة العامة، خلال القرن الثالث ق م، أي قبل ترجمة التوراة العبرانية إلى اليونانية.

ولقد جعل التقليد الماسوري عناوين لهذه الأسفار الخمسة، استقاها من الكلمات الأولى من كل سفر. فكان اسم السفر الأوّل «**براشيت**»، وتفسيره «في البدء»، واسم السفر الثاني

«**شموت**»، أي «أسماء»، واسم السفر الثالث «**ويقرا**»، أي «ودعا»، واسم السفر الرابع «**بمدبر**»، أي «في الصحراء» (أو «**ويدبر**» أي و «كلّم»)، واسم السفر الخامس «**دبريم**» أي «كلمات». غير أنّ الترجمة السبعينية بدّلت هذه التسميات وأحلّت محلّها أسماء تتوافق ومضمون الأسفار، فسمّت الأوّل سفر «**التكوين**» لأنّه يحدّثنا عن تكوين العالم والإنسان، والثاني سفر «**الخروج**» لأنّه يروي لنا كيف خرج بنو إسرائيل من مصر بقيادة موسى، والثالث سفر **اللاويّين**»، وهو يتضمّن شريعة الكهنة الذين هم من سبط لاوي، والرابع سفر «**العدد**»، وفصوله الأولى مليئة بالأعداد والإحصاءات، والخامس سفر «**تثنية الاشتراع**» (أو «**التثنية**»)، وهو يعتبر شريعة ثانية (بعد الشريعة الأولى التي أُعطيت لبني إسرائيل على جبل سيناء)، أعلنها موسى قبيل موته في موآب. وهذه التسمية التي اقترحتها السبعينيّة هي المتّبعة الآن في كل الترجمات الحديثة للتوراة.

ب) مضمونها

ترسم الأسفار الخمسة أمام عيوننا لوحة «تاريخية» تمتدّ منذ بداية العالم إلى موت موسى. وهذا التاريخ يبدأ واسعًا باتساع البشرية ثم يضيق شيئًا فشيئًا إلى أن يصل إلى سلالة إبراهيم خليل الله. وبعد هذا يروي ما حدث لأبناء إبراهيم، الشعب الذي اختاره الله ليحمل اسمه، منذ الأيّام التي عاشوا فيها عبيدًا للمصريين، إلى تلك التي وصلوا فيها إلى وادي الأردن، قبالة أرض كنعان التي وعدهم الله بها. وهذا التاريخ الذي يرويه الكاتب المُلهَم هو في الواقع إطار لنصوص تشريعية تُنظّم حياة بني إسرائيل الدينية والمدنية. من أجل هذا سُمّيت الأسفار الخمسةُ الشريعةَ (لو ١٠ : ٢٦) أو شريعةَ موسى (لو ٢٤ : ٤٤)، لأنّها تتضمّن العديد من القوانين والسُنن والأحكام التي يعود قسم منها إلى زمن موسى.

يضع سفر التكوين أمامنا صورة كبيرة عن بداية الكون والإنسان (تك ١ — ١١)، ثمّ يروي لنا سيرة الآباء منذ وصول إبراهيم إلى أرض كنعان، حتى موت يعقوب ويوسف في مصر (تك ١٢ — ٥٠). وينقلنا سفر الخروج إلى مصر حيث يعيش العبرانيون في الضيق. إلاّ أنّهم سيتركون مصر بقيادة موسى (خر ١ — ١٥) ويعبرون البحر الأحمر قبل أن يصلوا إلى سيناء (خر ١٥ — ١٨). وهناك على الجبل المقدّس يعقد الله عهدًا بينه وبين شعبه بواسطة موسى الذي يعلن شرعة العهد ويقوم ببناء الخيمة المقدّسة (خر ١٩ — ٤٠). ويقدّم

كاتب سفر اللاويّين مجموعة من الشرائع التي تنظّم شعائر العبادة في شعب إسرائيل (لا ١ — ٢٦). ومع سفر العدد نعود إلى رواية الأحداث المتعلّقة بشعب الله : الإقامة في سيناء بعض الوقت (عد ١ — ٩) قبل الارتحال إلى قادش (عد ١٠ — ٢٠)، والتنقّل من مكان إلى مكان طلبًا للماء والكلأ، وحروب مع القبائل المقيمة في برّية سيناء، ثمّ الوصول إلى سهول موآب (عد ٢١ — ٣٦). وتوقّف بنو إسرائيل في قادش فأُعطيت لهم فرائض جديدة، وأقاموا مؤقّتًا في سهول موآب فأُعطيت لهم تعليمَات تنظّم دخولهم إلى أرض الميعاد. أمّا سفر التثنية فيتضمّن وصيّة موسى بشكل خُطَبٍ يوجّهها إلى الشعب في موآب (تث ١ — ١١؛ ٢٧ — ٣٠) ويتخلّلها مجموعة من القوانين الدينية والمدنية (تث ١٢ — ٢٦). ويُنهي الكاتب الملهم سفر التثنية، بل ينهي البنتاتوكس أو الأسفار الخمسة، بالحديث عن وداع موسى لبني إسرائيل وموته على الجبل قبالة أرض الميعاد (تث ٣١ — ٣٤).

ج) موسى والأسفار الخمسة

نسب الأقدمون (فيلون الإسكندراني، يوسيفوس المؤرّخ) البنتاتوكس إلى موسى. ولم يشذّ كتّاب العهد الجديد عن هذه القاعدة. فحدّثنا مرقس (١٢ : ٢٦) عن كتاب موسى (رج ٢ كور ٣ : ١٥) الذي يقرأه اليهود كل سبت في المجامع (أع ١٥ : ٢١) فيسمعون ما قال موسى (مر ٧ : ١٠؛ أع ٣ : ٢٢؛ روم ١٠ : ١٩) أو كتب (يو ١ : ٤٥؛ روم ١٠ : ٥) أو شرّع في أمر من الأمور (مت ٨ : ٤؛ رج تث ١٤ : ١).

وظلّ التقليد اليهودي والمسيحي على هذا الموقف إلى أن أطلّ كاتب بروتستانتي (القرن السادس عشر) اسمه كارستادت فتساءل : كيف استطاع موسى أن يكتب قصّة وفاته (تث ٣٤ : ٥ — ١٢)؟ وتساءل بعده ماسيوس، المستشرق الكاثوليكي، واليسوعيان باراريوس وبون فرير، وسبينوزا الفيلسوف اليهودي : هل كتب موسى البنتاتوكس كلّه، أم وضع أحدهم بعده اللمسات الأخيرة فجاءت الأسفار الخمسة في شكلها الحاضر؟ ونشر راهب من جمعيّة الأوراتوريان اسمه ريشار سيمون كتابًا بعنوان «**التاريخ النقدي للعهد القديم**» (١٦٧٨) أورد فيه التواريخ المختلفة والتكرارات المتعدّدة والفوضى في تأليف النصوص، وخلُصَ إلى القول إنّ كل هذا يمنعنا من الاعلان أنّ موسى هو مؤلّف البنتاتوكس بجملته.

وبدأت خطوة ثانية حدّد فيها النقّاد العناصر التي تتألّف منها الأسفار الخمسة. فلاحظ جان استروك أنّ الكاتب يدعو الله تارة «ألوهيم» وتارة أخرى «يهوه» فخلُص إلى القول إنّ موسى أفاد من مرجعين رئيسيين ومراجع ثانوية أخرى ليكتب سفر التكوين (نشر كتابه سنة ١٧٥٣). وتبعه مستشرق ألماني، ايشهورن (١٧٨٠ - ١٧٨٣)، فطبّق نظريته على أسفار موسى الخمسة، ثم ألجان (١٧٩٨) الذي فصَلَ بين النصوص الالوهيمية والكهنوتية. ومضت عشرات السنين قبل أن يميّز هوبفيلد (١٨٥٣) ثلاثة مراجع، ويكتشف رياهيم (١٨٥٤) المرجع الاشتراعي الذي يملأ سفر تثنية الاشتراع.

وهكذا بعد مئات السنين من البحث تأسست نظرية لقراءة الأسفار الخمسة، اعتبرت أنّ هناك أربعة مراجع استفاد منها الكاتب الملهم ليعطينا البنتاتوكس في الشكل الذي نعرفه اليوم. وهذه المراجع هي: اليهوهي (نسبة إلى يهوه)، الالوهيمي (نسبة إلى الوهيم)، الاشتراعي (نسبة إلى تثنية الاشتراع) والكهنوتي (نسبة إلى الكهنة). وراح نقّاد الكتاب المقدّس يبحثون عن تاريخ كتابة كل مرجع من هذه المراجع، وراح غيرهم في الغرب يُعنون في تفتيت نصوص البنتاتوكس حتّى كاد يضيع كلام الله في مجادلات البشر. حينئذٍ تدخّلت اللجنة البابويّة للكتاب المقدّس فطلبت من العلماء الكاثوليك أن لا ينسوا الدور الرئيس الذي لعبه موسى في أسفار الشريعة الخمسة، دون أن يمتنعوا عن الأخذ بالمراجع التي ذكرنا. وُجدت في الشعب العبراني تقاليد شفهية سابقة لموسى، فاستفاد منها الكاتب الملهم، ودخلت بعده أخبار وشرائع عديدة إلى نواة البنتاتوكس الأولى، تبعًا لظروف الحياة الاجتماعية والدينية، فأخذ بها ونسّقها تنسيقًا نهائيًا في زمن الجلاء إلى بابل (٥٨٧ ق. م.) أو بعده، فكانت لنا أسفار موسى التي تشكّل اليوم وحدة أدبيّة متكاملة.

٢ - المرجع اليَهوهيّ

سمّى النقّاد المرجع الأوّل «اليَهوهيّ» نسبة إلى يهوه، الرب الذي هو، وحدّدوا بداية تدوينه في القرن العاشر ق. م. في زمن داود (١٠١٥ - ٩٧٥) وسليمان (٩٧٥ - ٩٣٣) يوم التحمت السياسة بالأدب لمجد السلالة الملكية الجديدة.

أ) مملكة داود في القرن العاشر

مات شاول سنة ١٠١٠ ق. م.، فاعترفت قبائل الجنوب بداود (ابن يهوذا) فمُسح ملكًا في حبرون (٢ صم ٢ : ١ - ٣)، فملَكَ فيها سبع سنين وستة أشهر (٢ صم ٥ : ٥؛ رج ٢ : ١١)، وبفضل براعته السياسية اعترفت به قبائل الشمال فمُسح ملكًا على كل شعب

إسرائيل (٢ صم ٥ : ١ – ٣). ثم احتلّ داود أورشليم، فجعلها عاصمته (٢ صم ٥ : ٦ – ٩)، فوفّق في هذا الاختيار لأنّ هذه المدينة لا تخصّ أيّة قبيلة من القبائل، بل تقع بين منطقة يهوذا في الجنوب ومنطقة إسرائيل في الشمال.

بدأ داود مُلكَهُ بسياسة حربية ليقف بوجه المخاطر التي تهدّد المملكة الفتيّة، ولمّا جاء ابنه سليمان ورث مملكة يعمّ فيها السلام فنظّم الإدارة، وبنى القصور ووسّع التجارة، ممّا ساعد بني إسرائيل على الاتصال بالأمم المجاورة. وهكذا بدت الملكية المؤسّسة العظمى التي ستلعب دورًا هامًّا في تاريخ الشعب بعد أن وعد الله ملكه، بلسان ناتان، أنّه سيعطيه بيتًا، أي نسلاً لا يزول (٢ صم ٧ : ١ ي). ولكنّ هذا لا يعني أنّه لم يعد للقبائل دور تلعبه. يكفي أن نعرف أنها هي التي عارضت، بلسان ناتان، بناء هيكل في أورشليم ليوضع فيه تابوت عهد الرب. ويمكن الملك أن يقيم في قصر (٢ صم ٥ : ١١)، ولكنّ تابوت العهد لا يرتبط بمكان، فالرب حرّ في تحرّكاته يرافق الشعب حيث يشاء في كل أرضه المقدّسة.

ب) متى دُوِّن المرجع اليَهوهيّ؟

يوم ملك داود في حبرون بدأ كتَبته يدوِّنون الأحداث المتعلّقة بإبراهيم وإسحق ويعقوب والتي ستكون نواة المرجع اليهوهي. ولمّا امتدّ ملكه واتّسع، نظر الكاتب إلى داود من خلال شخصية إبراهيم وتذكّر ما وعد الله به: بكَ تتبارك جميع عشائر الأرض (تك ١٢ : ١ – ٣).

وتتابع تدوين نصوص المرجع اليهوهي، التي تبدأ في تك ٢ : ٤ وتنتهي في عد ٢٥ : ٤، في زمن سليمان، فجُمِعَت التقاليد الخاصة بالقبائل، إذ اعتبرت كل قبيلة تقليد كل القبائل وكأنّه تقليدها، وتنظّمت النصوص قبل أن تقسم مملكة داود وسليمان مملكتين متنازعتين. ولكن ما الذي يدفعنا إلى مثل الكلام نحدّد فيه زمن تدوين نصوص المرجع اليهوهي؟

يتحدّث المرجع اليهوهي عن أعمال السخرة التي فرضها فرعون على أفراد الشعب (خر ١٥ ي)، ويقابلها بما تحمّله أبناء الشمال في عهد الملك سليمان (١ مل ١٢ : ٤ ي).

ويورد المرجع اليهوهي كلمة إسحق لعيسو: «تخدم أخاك (يعقوب)... وإذا قويت تكسر نيره عن عنقك» (تك ٢٧ : ٣٧ – ٤٠). لقد رأى الكاتب من خلال كلام قيل ليعقوب (أي شعب إسرائيل) وعيسو (أي شعب أدوم)، تلميحًا إلى ثورة هدد، أمير أدوم، على سليمان، ليتحرّر من سلطانه (١ مل ١١ : ١٤ ي).

ويعدّد المرجع اليهوهي الشعوب المجاورة لبني إسرائيل وهم الآراميون (تك ٢٤ : ١٠) والموآبيون (عد ٢٢ : ٢٤) والعمونيون (تك ١٩ : ٣٧ – ٣٨) وبنو فلسطية (تك ٢٦ : ١ – ٨) وعماليق (خر ١٧ : ٨ – ١٥) وأدوم (تك ٢٥ : ٢٣ – ٣٠). ولا ينسى الكنعانيين (تك ٩ : ٢٥) وبابل (تك ١١ : ٧ – ٩) ومصر (خر ١٤ : ١٣). ولكن نتساءل: كيف استطاع «معاصر» لإسحق بن إبراهيم، أن يتحدّث عن ملك فلسطية قبل مجيء الفلسطيين إلى شواطئ البحر الأبيض المتوسّط بمئات السنين؟ وكيف دخلت مدينة بابل في رؤية الكاتب العائش في أرض كنعان؟ الجواب عن هذين السؤالين وغيرهما نجده في ٢ صم ٨ : ١ ي، حيث نقرأ أسماء شعوب حاربها داود. ولقد عدّدها الكاتب اليهوهي في أسفار موسى لأنّه رأى فيها تحقيقًا لوعد الله. وإذا تذكّرنا لائحة الشعوب التي ترد في تك ١٠ : ٨ – ٣٠ نفهم أنّ الكاتب الذي دوّن هذا المقطع وغيره عاش في القرن العاشر فانفتحت عيناه على مناطق العالم ودُوله المتعدّدة.

ج) مَن دوَّن نصوص المرجع اليهوهي؟

كل ما نستطيع أن نقوله عن كاتب النصوص اليهوهية هو أنّه شخص من قبيلة يهوذا عاش في زمن ملكية داود وتمرّس بروحانيتها. ألم يعتبر أنّ يهوذا هو بكر يعقوب وأنّ له الحق في أن يتكلّم باسم إخوته (تك ٣٧ : ٢٦؛ ٤٤ : ١٦ – ٣٤)؟ أجل، ففي نظر الكاتب اليهوهي رأوبينُ علا مضجع أبيه فدنّسه، وشمعون ولاوي ملعونان (تك ٤٩ : ٤، ٧)، أمّا يهوذا فيحمده إخوته لأنّه صار وارثًا ليعقوب وبالتالي لإسحق وإبراهيم. ثمّ إنّ هذا الكاتب يروي بالتفصيل بداية قبيلة يهوذا التي منها خرج داود النبي، ويشدّد على التقاليد المتعلّقة بممرا، وهي القريبة من حبرون (تك ١٣ : ١٨؛ ١٤ : ١٣).

أفاد الكاتب من معلومات شفهيّة أو خطيّة وصلت إليه، فجمعها وربط بينها ثمّ أعطانا عملاً أدبيًا مبتكرًا. أمّا النصّ الأساسي الذي يلقي ضوءًا على المخطّط الذي وضعه نصب عينيه فنقرأه في تك ١٢ : ١ – ٣: «وقال الرب لأبرام (أو إبراهيم): إنطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أُريك. وأنا أجعلك أمّة كبيرة وأُباركك وأُعظّم اسمك وتكون بركة. وأُبارك مباركيك، وشاتمك ألعنه، وتتبارك بك جميع عشائر الأرض».

وبعد أن يحدّثنا عن موطن إبراهيم وعائلته، وعن سارة امرأته العاقر (تك ١١ : ٢٨ – ٣٠)، يدخلنا مرحلة جديدة تختلف عمّا قبلها بل تبدّل وضع إبراهيم كلّه. فقد أمر الرب إبراهيم فامتثل للأمر وانطلق كما قال له الرب بغير تردّد ولا جدال. إنّ وعد الرب وبركته يغمران الإنسان فلا يتركان له مجالاً للتفكير. أجل، إنطلق إبراهيم كما قال له الرب فتباركت جميع عشائر الأرض به. ولكن ما هو دور إبراهيم في هذه البركة؟

قال الرب لأبرام: أجعلك أمّة كبيرة. إنّ وعد الله لا يتوقّف عند تكوين جماعة تربط بين أعضائها علائق القرابة وحسب، بل يمتدّ إلى أمّة منظّمة تنظيمًا سياسيًا داخل أرض لها حدودها. هذا الوعد سيتحقق لا في أيّام إبراهيم، بل في أيّام داود الذي هو وارث إبراهيم عبر يهوذا بن يعقوب.

وقال الرب أيضاً لإبراهيم: بك تتبارك جميع عشائر الأرض. إنّ هذه العبارة تعني ثلاثة أمور. الأوّل أنّ إبراهيم سيكون وسيطاً لبركة تُمنَح لعشائر الأرض، والثاني أنّه سيكون بالبركة التي نالها مثالاً، فتتمنّى كل عشائر الأرض أن تحذو حذوه ليكون لها بركة مثل بركته، والثالث أنّ جميع عشائر الأرض سوف تحصل على البركة بإبراهيم. وهذا الأمر الثالث حصل بواسطة داود الذي جمع تحت رايته كل عشائر أرض كنعان حول مدينة الرب أورشليم.

د) الموضوع الأساسي عند اليهوهي: بركة الله

من هذا النص الأساسي الذي أوردناه سوف نرافق المرجع اليهوهي في محطّاته الخمس الرئيسيّة، فنكتشف كيف تبدأ بركة الله مع إبراهيم وتمتدّ إلى داود لتصل إلى كل شعوب الأرض.

المحطّة الأولى: دورة البدايات (تك ١ – ١١)

تفسّر لنا دورة البدايات كيف أنّ كل شعوب الأرض يحتاجون إلى بركة الله، بعد الذي حدث في بابل من بلبلة الألسن وتشتّت الناس في كل الأرض. فقد رغب الناس أن يصنعوا لهم اسمًا (تك ١١ : ٤) فلبّى الربّ رغبتهم فوعد إبراهيم قائلاً: «أُعظّم اسمك»

(تك ١٢ : ٢)، وجدّد وعده لداود بقوله: «أقمتُ لك اسمًا عظيمًا» (٢ صم ٧ : ٩). فما أراد الناس أن يحصلوا عليه منحه الرب لإبراهيم وبواسطة إبراهيم للبشرية جمعاء. لقد تشتّتت البشرية على وجه الأرض (تك ١١ : ٤، ٦، ٨، ٩) ولكنّ الله جعلها أمّة واحدة تتمتّع ببركة إبراهيم.

نلاحظ أنّ كلمة «بركة» ترد خمس مرات (تك ١٢ : ١ – ٣)، وما ذلك إلاّ جواب على اللّعنات الخمس التي حَلّت بالبشرية في زمن البدايات (تك ٣ : ١٤، ١٧؛ ٤ : ١١؛ ٥ : ٢٩؛ ٩ : ٢٥: الحيّة والأرض وقايين وكنعان). لا شكّ في أنّ البشرية عرفت اللعنة والخطيئة، ولكنّ رحمة الله السابقة بفضل البركة التي حصل عليها إبراهيم بدأت تعمل من أجل الرجل والمرأة الأوّلين (تك ٣ : ٢١: صنع الرب لهما أقمصة من جلد لأنّهما كانا عريانين)، ومن أجل قايين (تك ٤ : ١٥: جعل له علامة لئلاّ يقتله أحد)، ومن أجل الأرض (تك ٨ : ٢١: «لن ألعن الأرض من بعد»). وستكون قمّة رحمة الله في الخلاص الذي تمّ لنوح. ولكن ما يكون كل هذا بالنسبة إلى البركة التي حصلت عليها عشائر الأرض بواسطة إبراهيم؟

المحطّة الثانية: دورة الآباء (تك ١٢ – ٢٦)

إنّ البركة التي حصل عليها إبراهيم يوم دعاه الرب ستمتدّ إلى الذين حوله، وهذا ما نلاحظه في حادثة سدوم. فقد كان الله ضيفًا على إبراهيم، فما رضي أن يُخفي على خليله ما سيفعل بسدوم، ولإبراهيم مركز في نظره لأن به تتبارك جميع أُمم الأرض (تك ١٨ : ١٨). وتشفَّعَ إبراهيم بسدوم محاولاً إيصال بركة الله إلى شعب مهدّد بالموت (تك ١٨ : ٢٥ – ٣٢)، ولكنّ البركة لن تصل إلاّ إلى لوط وابنتيه (تك ١٩ : ١ ي) ومن خلالهم إلى بني موآب وعمّون. ثمّ إنّه حين تشاجر رعاة إبراهيم ورعاة لوط، ترك إبراهيم لابن أخيه الأرض الخصبة (تك ١٣ : ١ – ١٢) التي بدت كجنّة الله، غير أنّ الله أغناه وجعله بركةً وخلاصاً لابن أخيه يوم أسره الملوك (تك ١٤ : ١٤ ي). وكل هذا يتمّ لإبراهيم ما دام أمينًا لربّه ودعوته. ولكن عندما يخون الرسالة الموكولة إليه تنقلب البركة لعنة. وهذا ما حصل في مصر، إذ «ضرب الرب فرعون» (١٢ : ١٧)، ولم تكفّ الضربة إلاّ يوم ترك أرض مصر هو وامرأته وكل ما له.

وعلى خطى إبراهيم يحمل إسحق البركة. فقد كان أمينًا لله، فرأى فيه أبيملك (ملك جرار بحسب التقليد الالوهيمي، وملك الفلسطيين بحسب المرجع اليهوهي. رج ٢ صم ٨: ١) «مبارك الرب» (٢٦: ٢٩). وكانت المجاعة عظيمة في الأرض فحاول إسحق أن ينزل إلى مصر (تك ٢٦: ٢)، إلاّ أنّه أطاع الرب فأصاب في تلك السنة مئة ضعف. وهكذا صار إسحق عظيمًا فحسده الفلسطيون ثمّ عقدوا معه معاهدة تمّت بالفعل بين داود والفلسطيين يوم دوّنت نصوص المرجع اليهوهي. ولكن يوم يخون إسحق رسالته يجلب على أهل أبيملك الاثم لا البركة. لقد ضرب الربّ فرعون فنبّه إبراهيم إلى خطيئته، وضرب أبيملك فنبّه إسحق، وهكذا سيفعل فيمَا بعد: يعاقب الأمم الوثنية لعلّ شعبه يتوب، وإلاّ يصيب العقاب شعبه أيضاً.

وتنتقل البركة إلى يعقوب يوم يقول له والده: مَن يلعنك يُلعن، ومَن يباركك يُبارَك (تك ٢٧: ٢٧ — ٢٩). وعلامة لهذه البركة يكون نسله كتراب الأرض وينمو غربًا وشرقًا وشمالاً وجنوبًا (تك ٢٨: ١٤). وكما تباركت الشعوب بإبراهيم تتبارك بيعقوب ونسله. أجل، إنّ الكاتب اليهوهي يعتبر أنّ بركة الرب تصل إلى الشعوب العائشة في أيّامه إذا خضعت لداود أو عقدت معه معاهدة. هذا ما حصل في القديم يوم بارك الرب لابان الآرامي (تك ٣٠: ٢٧، ٣٠) بفضل يعقوب، وهذا ما يكون للشعوب المعاصرة بفضل داود.

إنّ مسؤوليّة شعب إسرائيل عظيمة بالنسبة إلى سائر الشعوب (الموآبيين والعمونيين...) ليوصِلوا إليهم بركة الله بشفاعة إبراهيم (من أجل سدوم) ومسالمة إسحق (مع ملك الفلسطيين) وحلم يعقوب (مع لابان الآرامي). لقد وعده الله فأنماه وعظَّمه وطلب منه أن يحمل هذا الوعد إلى الشعوب المجاورة. لكن هل يفهم دوره الروحي حيث حامل البركة خادم لا سيّد، أم أنّه سيحاول أن يخضع الشعوب؟ متى سيعرف أنّ محبة الناس لله لا تُفرَض بقوّة السلاح؟

المحطّة الثالثة: قصّة يوسف (تك ٣٧ — ٥٠)

إنّ هذه القصّة تجد مقابلاً لها في حدث خروج الشعب من مصر، وهي تبيّن أنّ حكمة يوسف، أحد الآباء، حملت البركة إلى فرعون وشعبه. إلاّ أنّ هذه البركة لم تدم طويلاً إذ رفض فرعون أن يقرّ بفضل يوسف، بل انقلبت لعنة تحمل الضربات إلى أرض مصر

وملكها. لكن كيف تبدو بركة يوسف في تلك الأرض الغريبة التي جاء إليها عبدًا ذليلاً؟ حلَّ يوسف عند فوطيفار، فحلّت بركة الرب بفضله على بيت المصري وعلى جميع ما حوله (٣٩ : ١ – ٥). ولمّا دعاه فرعون وسلَّمه مقاليد الحكم، حلَّت البركة بعد اللعنة، وفاض الخير سنوات عديدة فلم تؤثّر المجاعة في مصر مع أنّها كانت شديدة في الأرض (تك ٤٣ : ١). إنّ هذه البركة ترتبط بحكمة يوسف التي جاءته من عند الرب، وقد كان له أمينًا (تك ٣٩ : ٩)، وهي صورة بعيدة لحكمة سليمان التي فاقت حكمة جميع أهل المشرق وكل حكمة مصر (١ مل ٤ : ٣٠).

المحطّة الرابعة: الخروج من مصر (خر ١ – ١٧)

نطالع في سفر الخروج ردَّة فعل فرعون تجاه شعب إسرائيل، وهي تشبه ردَّة فعل أبيملك حين رأى أنّ إسحق أصبح أقوى منه (تك ٢٦ : ١٦). قال الفرعون: «إنّ شعب إسرائيل أكثر وأعظم منّا» (خر ١ : ٩؛ رج تك ١٨ : ١٨). أجل، تكاثر بنو إسرائيل بفضل بركة الرب، ولكنّ المصريين رفضوا الاعتراف بوجود هذه البركة وحاولوا أن يضعوا حدًّا لها. حينئذٍ حلَّت بهم اللعنة بشكل ضربات في أرضهم فدلّت على أنّ إله العبرانيين سيّد الأحداث في أرض مصر كما في أرض كنعان. وكانت الضربات سبعًا، والسبعة عدد الكمال: موت الأسماك، الضفادع، البَعوض، موت البهائم، البَرَد، الجراد، موت الأبكار. في البداية كان فرعون يقول لموسى: «إمضِ عني واحذر النظر إلى وجهي» (خر ١٠ : ٢٨ – ٢٩)، فكانت الضربة تحلّ بالبلاد. ولكنّه في النهاية أعلن: «قوموا... أُمضوا واعبدوا الرب... أمضوا وباركوني» (خر ١٢ : ٣١ – ٣٢). ظلَّ فرعون تحت وطأة اللعنة ما رفض أن يقرّ بقدرة الله. ولكن حين طلب بركة الله عاد السلام إلى بلاده.

هذا هو معنى كلام الكاتب اليهوهي لمعاصريه، يوم كان السلام بين المصريين والعبرانيين في عهد سليمان الذي تزوّج ابنة فرعون (١ مل ٣ : ١؛ ٩ : ١٦). فبالرغم من كل ما تحمّلوه من آلام في مصر، يجب عليهم أن يحملوا بركة الله إلى هذا البلد. ونجد صدى لهذا الكلام في نبوءة أشعيا: «في ذلك اليوم يكون طريق يربط مصر بأشور، وأشور بمصر، وتعبد مصر الرب مع أشور، (على مثال العبرانيين الذين يحملون كلام الله إليهم). وفي ذلك اليوم يكون إسرائيل في المقام الثالث قرب مصر وأشور، ويكون بركة في وسط الأرض.

حينئذٍ يبارك الرب القدير الأرض كلّها فيقول: مبارك شعبي (لم يعد إسرائيل وحده شعب الله) مصر، مبارك أشور الذي صنعته بيدي، مبارك ميراثي إسرائيل» (١٩: ٢٣ – ٢٥).

المحطّة الخامسة: سيناء قبل دخول أرض الميعاد

لا يطيل الكاتب اليهوهي الحديث عن سيناء. فما قاله عن الآباء والبركة المرتبطة بهم يمكنه أن يدخل إطار سيناء حيث العبادة الحقّة مشاركة في بركة الله (خر ١٢: ٣٢). فكل اهتمامه ينصبّ على الشعوب المجاورة لإسرائيل الذين إليهم تصل بركة الرب في شخص داود وابنه سليمان. ولكنّه يحدّثنا عن بداية احتلال أرض الرب في حادثة بلعام وملك موآب. فقد طلب بالاق، ملك موآب، من بلعام، أن يلعن بني إسرائيل لأنّهم «شعب أشدّ منّا» (عد ٢٢: ٤ – ٦). ولكنّ بلعام الرائي لا يقدر أن يلعن، وإن أراد تحوّلت اللعنة في فمه إلى برَكة. فمن يعارض البرَكة الآتية من الله؟ أمّا موآب الذي رفض البركة الآتية إليه بواسطة شعب إسرائيل، فستكون له اللعنة يوم يحطّم رأسه على يد داود، ذلك الكوكب الذي يخرج من يعقوب، ذلك الملك (الصولجان علامة الملك) الذي يبرز في شعب إسرائيل (عد ٢٤: ١٧). أجل، بفضل داود سيتسلّط بنو إسرائيل على بني موآب وأدوم (عد ٢٤: ١٨ – ١٩) وعماليق (٢٤: ٢٠)، والقينيين (عد ٢٤: ٢١ – ٢٢). ولكنّ الوثنيّة ستتسلّط عليهم في بعل فغور فيخطأون إلى الرب، ويجحدون إيمانهم ويخسرون البركة المعطاة لهم بإبراهيم أبيهم. وستنقسم مملكة سليمان يوم لم يعد قلبه مخلصاً للرب إلهه (١ مل ١١: ٤). وستزول مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل (أورشليم والسامرة) يوم يترك الشعب الرب ويسير وراء الآلهة الكاذبة، أكانت أصنامًا يعبدها أم أموالاً يسعى إلى جمعها على حساب المسكين والغريب واليتيم. أجل، ليست بركة الرب أمرًا سحريًا نحصل عليه من دون تعب، ولا تتطلّب منّا استعداد القلب واهتمامًا بالحفاظ على عطايا الله. إنّ البركة تعلّمنا المسؤوليّة أمام الله ينبوع كل بركة. إتّكل الشعب على الملك دون الله فذهب الملك إلى المنفى وبقي الشعب على أرضه ينتظر. خان الشعب عهد ربه وما عمل بوصاياه فابتعد الرب عنه، ولمّا طلبه لم يجده.

هـ) مواضيع جانبيّة في المرجع اليهوهي

شدّدنا على موضوع البركة في نصوص المرجع اليهوهي، وتحدّثنا على دور الملكيّة الداودية كوريثة لقبيلة يهوذا، وكان بإمكاننا أن نظهر أنّ البركة ليست خاصّة بالبكر: أما نظر الرب بعين الرضى إلى هابيل وتقدمته، مع أنّ قايين هو البكر (تك ٤: ٤)؟ أما بارك

يعقوب وفضَّله على عيسو؟ ولا ننسى أنّ داود كان آخر إخوته، وأنّ سليمان لم يكن البكر، بل كان أدونيا. ثم إنّ الله يقود شعبه (رغم البلبلة التي حدثت في نهاية عهد داود) فلا يتركه من دون ملك، وهو مَن جعل ابن الخطيئة، سليمان، ملكًا حكيمًا. فالمهم ليس السلالة الملكية بل عهد الرب، والحكمة الملكية التي لا ترتبط بالله تسير في طريق الضلال. فالله وحده هو السيّد المطلق والملك يحكم الشعب باسم الرب، ولذلك عليه أن يسير على خطى الآباء إبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى، إذا أراد أن تبقى البركة حاضرة وسط شعبه.

تبدو نصوص المرجع اليهوهي بشكل خبر، ولكنّ هذا الخبر يحمل كلام الله الذي هو نور لخطى المؤمن (مز ١١٩ : ١٠٥)، ويفهمنا مَن هو الله ، وكيف يعمل في العالم، وما الذي ينتظره من الإنسان. لقد انتقل الشعب من البداوة إلى الحضارة، فكان لا بدّ له من وصايا تنظّم عبادته (خر ٣٤ : ١٠ - ٢٦) على مثال الوصايا العشر التي تنظّم حياته الأخلاقيّة (خر ٢٠ : ٣ - ١٧، مرجع يهوهي). في الماضي سجد في البريّة أمام العجل الذهبي (خر ٣٢ : ١ ي) وها هو اليوم يسجد لإله الخصب ويأخذ بطقوس الكنعانيين ويتعبّد للآلهة الغريبة (١ مل ١١ : ١ ي). لهذا جاءت هذه النصوص تذكّر الناس بوصايا الله في زمن داود وسليمان، بل في كل زمان.

كتب المرجع اليهوهي قصّة وعد الله لإبراهيم وهو عارف أنّ هذا الوعد لم يتمّ بعد. لا شكّ بأنّ بعض الشيء منه تحقّق مع إبراهيم وإسحق ويعقوب ويوسف وموسى، ولكنْ يبقى على المؤمنين العائشين في زمن الملكية أن يحملوا بركة الرب إلى الشعوب المحيطة بهم. هذه هي مسؤولية المؤمنين، وهذا هو الهدف الذي لم يدركوه: أن يجعلوا الله يملك على الأمم، على الأرض كلّها (مز ٤٧ : ٨ - ٩؛ رج إر ٤ : ٢؛ زك ٨ : ١٣ - ٢٣).

٣ - المرجع الالوهيمي

سمّى الشرّاح المرجع الالوهيمي بهذا الاسم لأنّه يدعو الله «الوهيم» في صيغة الجمع التي تعبّر عن العظَمَة والجلالة، بعد أن عنت إله الآلهة. وكان موطن اليهوهي قبيلة يهوذا في الجنوب، أمّا موطن الالوهيمي فقبيلة افرائيم في الشمال.

أ) الإطار السياسي

مات سليمان سنة ٩٣٣ ق. م.، فقُسِمت بعده المملكة اثنين، مملكة الشمال ومملكة الجنوب. أمّا مملكة الجنوب فعرفت استقرارًا سياسيًا نسبيًا، لأنّ الملوك الذين تعاقبوا عليها كانوا من سلالة داود. وأمّا مملكة الشمال فلم تعرف الهدوء بسبب المنازعات بين القبائل والخلافات بين القوّاد المستندين إلى جيش قوي، غير أنّها عرفت ازدهارًا واسعًا لم تعرفه مملكة الجنوب فكانت أقوى منها وأغنى.

صلّى شعب الجنوب في هيكل أورشليم، أمّا شعب الشمال فتنقّل من شكيم إلى بيت إيل وشيلو ودان. ثمّ إنّ تأثير الفينيقيين والآراميين كان كبيرًا في شعب الشمال فأدخلوا عناصر دينية على طريقة ممارسات الطقوس عندهم. وكانت عاصمة يهوذا أورشليم، أمّا عاصمة افرائيم فكانت شكيم ثم فنوئيل ثمّ ترصة، وتثبتت في السامرة (١ مل ١٦ : ٢٤) مع الملك عمري. حينذاك تخلّت مملكة السامرة عن دمشق الآرامية ووجّهت أنظارها إلى الفينيقيين فتبادلت معهم التجارة تبيعهم منتوجاتها الزراعية وتشتري منهم ما يجلبون على سفنهم من أصقاع الأرض. ثمّ عقدت معاهدة بين الاثنين فتزوّج أحاب بن عمري (٨٧٥– ٨٥٣) بايزابيل بنت إيتوبعل، ملك صيدون (١ مل ١٦ : ٣١)، وعقدت معاهدة بين السامرة وأورشليم فتزوّجت عثليا بنت أحاب بيورام ملك يهوذا (٢ مل ٨ : ١٨)، وأدخل كلُ هذا عبادات الفينيقيين إلى أورشليم والسامرة.

عرفت مملكة السامرة في عهد أحاب ازدهارًا اقتصاديًا رافقه ظلم اجتماعي. فقد كان الملك متعسّفًا (رج ١ مل ٢١ : ١ ي وحادثة كرم نابوت اليزرعيلي). ووضعت الطبقة الغنيّة يدها على الأرض واستبدّت بالفلاّحين (٢ مل ٤ : ١). وسيطرت إيزابيل في المجال الديني، فحلَّ البعل محلّ يهوه وجعلت الملكة في خدمته ٤٥٠ كاهنًا (١ مل ١٨ : ١٩). وسار الشعب على خطى مليكه فعبَد يهوه والبعل معًا (١ مل ١٨ : ٢١). وتجاه هذه الحالة تحرّك الأنبياء، وعلى رأسهم إيليا وأليشاع، فساندوا ياهو (٨٤١ – ٨١٤) الذي أطاح بسلالة أحاب وقطع كل علاقة بفينيقية. ولكنّ الخطر الأشوري بدأ يطلّ من الشمال.

في هذا الإطار دوّنَ الكاتب الالوهيمي نصوصه، فلم يهتمّ بتاريخ البدايات ولم يعدّد الشعوب التي أحاطت بإسرائيل، ولم يكترث إلاّ لشعب إسرائيل، فترك جانبًا تاريخ سائر الشعوب. تبدأ نصوص المرجع الالوهيمي في تك ٢٠ : ١ ي، وتنتهي بنهاية سفر العدد،

إلاّ أنَّ الكثير منها دخل في سفر التثنية كنواة انطلق منها الكاتب الاشتراعي ليعيد قراءة شريعة موسى (التي مضى عليها مئات السنين) على ضوء الأحداث المعاصرة.

دوَّن الكاتب الالوهيمي نصوصه في مملكة الشمال، فأعطى الدور الأوّل فيها لرجال الله، أي الأنبياء مثل إبراهيم (تك ٢٠ :٧؛ رج هو ١٢ : ١٤) وموسى في القديم، وإيليا وأليشاع فيما بعد. فعصا أليشاع (٢ مل ٤ : ٢٩ — ٣١) تلعب دورًا لعبته عصا موسى (خر ٤ : ١ — ٤؛ ق خر ٤ : ٦ و ٢ مل ٥ : ٢٧)، وغيرة موسى في بعل فغور (عد ٢٥ : ٣ ي؛ رج تث ٤ : ٣) تشبه غيرة إيليا على جبل الكرمل (١ مل ١٨ : ٤٠؛ رج ٢ مل ٩ : ١٠، وغيرة الملك ياهو). وهكذا يرتبط المرجع الالوهيمي بالتيّار النبوي فيشدّد على القضايا الأخلاقية، والطاعة لله، والعبادة الحقّة التي تجعل الله بعيدًا عن الإنسان. أمّا زمن تدوين نصوص المرجع الالوهيمي ففي بداية القرن الثامن، يوم شكّلت الحركة النبويّة قوّة سياسيّة ومعنوية فاستطاعت أن ترفع الصوت بوجه الملك وعظمائه في مجتمع كان المال سيّده.

ب) النظرة اللاهوتية

سننطلق من تك ٢٠ : ١ ي فنكتشف الدور الذي تلعبه مخافة الله في نصوص المرجع الالوهيمي، متوقّفين على محطّات ست.

المحطّة الأولى: حياة إبراهيم

إرتحل إبراهيم ونزل جرار (تك ٢٠ : ١). نحن هنا في أرض أبيملك، ملك جرار. ويبدأ الخبر بطريقة مقتضبة: قال إبراهيم عن سارة امرأته: هي أختي، فبعث أبيملك فأخذها (تك ٢٠ : ٢). وهنا يبدأ الصراع بين الله وأبيملك في الحلم، والله يريد أن يدافع عن سارة امرأة إبراهيم الجبان وجارية أبيملك الملك، كما سيدافع عن هاجر أمام سارة القوية (تك ٢١ : ٩ — ٢١). وأخيرًا يدعو أبيملك عبيده فيخبرهم بما جرى فيخافون، ويدعو إبراهيم ويطلب منه أن يبتعد عن المدينة ويقيم حيثما طاب له (تك ٢٠ : ١٥).

هوذا أبيملك الملك أمام إبراهيم النبي. هذا مؤمن بيهوه، وذاك لا. والصراع الدائر بينهما سببه قول كاذب لإبراهيم، فقد أخفى حقيقة امرأته وقال إنّها أخته لئلاّ يُقتل بسببها.

لقد حسب أنّ مخافة الله غير موجودة في أرض كنعان، واتّكل على ذاته ولم يتّكل على الله. لكنّنا نجد شريعة أخلاقيّة واحدة حتى عند الجماعات التي لا تؤمن الإيمان الواحد. فقد قال الله لأبيملك: من تزوّج امرأة متزوّجة كان نصيبه الموت (تك ٢٠: ١٣). وهذه الشريعة التي نقرأها في تث ٢٢: ٢٢ ولا ٢٠: ١ قد عرفها عالم الشرق القديم في قانون حمورابي (دُوِّن في القرن الثامن عشر ق. م.) وفي شرائع الحثيّين (القرن الثاني عشر ق. م.).

ونقابل سفر التكوين (٢٠: ١ ي) بسفر الملوك الثاني (٥: ١ ي) الذي يروي خبر شفاء نعمان السرياني على يد أليشاع النبي. فنعمان قائد جيش الآراميين (أعداء بني إسرائيل، رج ٢ مل ٥: ٢) جاء إلى السامرة وقلبه مفعم بالإيمان. ولمّا شفي شكرَ الله. أمّا جيحزي، خادم النبي أليشاع، فقد أخفى إيمانه وراء طمعه فأصيب بالبرص. وهذا ما نكتشفه في تك ٢٠: ١ ي. فالله يكلّم في الحلم شخصاً ليس من شعب إسرائيل، بينما يجد إبراهيم نفسه في حالة لا يُحسَد عليها، إذ شكَّ بمخافة الرب وكذب على الملك، وعليه الآن أن يعتذر.

ونتابع المقابلة: أخذ نعمان معه ترابًا من أرض إسرائيل ليستطيع أن يقدّم ذبائح للرب الإله. ولكنّه تساءل: هل تصبح عبادته للرب لاغية إن هو رافق، بحكم وظيفته، ملكه إلى هيكل رمون وسجد معه (٢ مل ٥: ١٨)؟ فطمأنه النبي: إذهب بسلام. فالله لا يعاقب الإنسان على خطيئة خارجية يقترفها، وهو لن يعاقب أبيملك لأنّ نيّته لم تكن فعل الشرّ، إذ لم يقل له إبراهيم إنّ سارة هي زوجته، ولم يقترب منها، بعد أن حفظه الله من الخطيئة، فلذلك هو بريء (تك ٢٠: ٦).

لقد خطئ إبراهيم إذ أخفى حقيقة سارة فعرّض أبيملك وبيته للخطر. وإذ أراد أن يبرّر كذبه خطئ مرّة ثانية حين أعلن أنّ مخافة الرب غير موجودة في قلب أبيملك، فأبان نيّات قلبه السيّئة. ولكن، مع ذلك، سيتشفّع بأبيملك، لأنّه نبي الرب والرب لا يتراجع عن عطاياه. فالنبي، مهما كان، أقوى من الملك، واليشاع هو الذي شفى نعمان السرياني، لا ملك السامرة ولا ملك دمشق.

وإذا توقّفنا على حدث آخر في سيرة إبراهيم نكتشف أنّ الله يريد أن يعرف عمق إيمان إبراهيم. ولكنّنا نعلم أيضاً أنّ مخافة الله في قلبه. قال له الملاك: «لا تمدد يدك إلى الصبي ولا تفعل به سوءًا، فالآن عرفت أنّك تخاف الله، فلم ترفض لي ابنك ووحيدك» (تك ٢٢: ١٢). لقد تبدّل إبراهيم فسلّم أمره للرب. ضحّى بمستقبل العهد تاركًا للرب أن

يفعل ما يشاء، وهو وحده يستطيع أن يميت وأن يُحيي. لقد زال زمان الحسابات البشرية وسادت مخافة الله التي هي رأس الحكمة الحقّة.

المحطّة الثانية: حياة يعقوب

يحدّثنا المرجع الالوهيمي عن مولد عيسو وأخيه يعقوب الذي سيستولي على حق البكورية (تك ٢٥:٢٥، ٢٩ – ٣٤)، وعن هرب يعقوب من وجه أخيه ومنازعاته مع خاله لابان. خاف يعقوب من أخيه ولكنّ الرب شدّده في بيت إيل، وخاف من خاله فحماه الرب منه (تك ١٣:٣١). وخاف مرّة ثانية من أخيه فظهر الله له في فنوئيل (٢٤:٣٢ ي) ووعده بأنّه سيكون أقوى من الناس بقدرة الله لا بقواه الخاصة.

ويروي المرجع الالوهيمي كيف انتقل يعقوب إلى شكيم (١٩:٣٣ – ٢٠) ثمّ إلى بيت إيل (١:٣٥ ي)، وغيرهما من الأماكن، فربط هذه الأماكن المقدّسة بحضور الله فيها على أبي الآباء.

المحطّة الثالثة: قصة يوسف

في هذه قصّة تمتزج نصوص المرجع الالوهيمي بنصوص المرجع اليهوهي، فيصعب بالتالي التفريق بينها. غير أنّنا نتوقّف قليلاً على مقطعين اثنين لنكتشف أهميّة التأديب كما قال به الحكماء، وسرّ الخلاص كما نادى به الأنبياء.

يورد الكاتب الالوهيمي (تك ١:٤٢ ي) لقاء يوسف بإخوته. لقد اعتبرهم جواسيس وامتحنهم ليرى صدق أقوالهم ويتيقّن هل كان الشرّ الذي دفعهم إلى بيعه قد زال من قلوبهم. كان باستطاعة يوسف أن يستقبل إخوته أحسن استقبال في المرّة الأولى التي جاؤوا فيها إلى مصر، ولكنّه أراد أن يؤدّبهم وينقّي نواياهم من كل خبث، وهو فعَلَ ما فعَل لأنّه رجل يخاف الله (تك ١٨:٤٢). وستظهر نتيجة هذا التأديب عندما يضعهم أمام أمرين، إمّا أن يضحّوا ببنيامين فينجوا بحياتهم، وإمّا أن يضحّوا بحياتهم فينجو بنيامين وينجوا هم معه (تك ١٨:٤٤ ي).

وفي تك ٥:٤٥ ي، نقرأ كلام يوسف لإخوته بعد أن عرّفهم بنفسه: إنّ الله بعثني أمامكم لأُحييكم، لأُخلّصكم من الموت جوعًا. أجل، خلّص الرب إسحق وحمى

يعقوب من كل شرّ، وها هو يرسل يوسف أمام إخوته: «أنتم نويتم عليَّ شرًّا ولكنّ الله حوّل الشرّ خيرًا ليخلّص شعبًا كثيرًا» (تك ٥٠ : ٢٠).

المحطّة الرابعة: قصّة موسى

دور موسى في المرجع الالوهيمي هو دور القائد الذي يكوّن شعبًا من وسط الشدّة والضيق. يظهر له الله ويكشف له عن اسمه ويحمّله رسالة: أن يقود قبائل بني إسرائيل إلى حوريب ليعبدوا الله هناك. شعب إسرائيل هو بكر الله، فإن لم يطلقه فرعون قتل الله ابنه البكر. ورفض فرعون الطاعة لأوامر الرب فضرب موسى مصر خمس ضربات: حوّل الماء إلى دم، وأرسل البرَد والجراد والظلمة، وقتل أبكار مصر. وبعد هذا سلَبَ بنو إسرائيل المصريين حلى وجواهر (خر ٣ : ٢١ – ٢٢؛ ١١ : ٢ – ٣؛ ١٢ : ٣٥ – ٣٦) سيقدّمونها للعجل الذهبي (خر ٣٢ : ١ ي)، ثم ساروا في البريّة إلى قرب جبل حوريب حيث سيلاقيهم الربّ.

في قصة موسى هذه نشدّد على حدثين يصوّران مخافة الله فاعلة في الأفراد وفي الجماعة. الحدث الأوّل يتعلّق بموقف القابلتين المصريتين (خر ١ : ١٥ – ٢١). أمرهما الملك بقتل كل صبي يولَد للعبرانيين (وهم أعداء مصر). فهل تطيعان أمر الله الذي يريد الحياة، أم أمر الملك الذي يريد الموت؟ لقد خافتا الله وعملتا بالوصية القائلة: لا تقتل، ولم تهتمّا بأمر الملك وسلطانه، ولم تعبآا بسياسة الدولة التي تريد الحدّ من تزايد هؤلاء الأغراب. وكانت نتيجة موقفها الشجاع أنّ «الشعب كثُر وعظُم جدًّا». والحدث الثاني اختيار موسى لقضاة يعاونونه فيطلعون الشعب على فرائض الله وشرائعه ويبيّنون لهم الطريق الذي يسلكونه والعمل الذي يعملونه. أمّا الشروط فهي أن يكونوا أقوياء، مستقيمين يكرهون الطمع (خر ١٨ : ١٦ ي)، وهم يكونون كذلك إن كانت مخافة الله في قلوبهم.

المحطّة الخامسة: على جبل حوريب (أو سيناء)

من خلال مشهد ظهور الله على جبل حوريب عبر العاصفة والبروق والرعود، نحسّ مع الشعب بمخافة مقدّسة تساعدنا على الابتعاد عن الخطيئة (خر ٢٠ : ١٨ ي). حضر الرب ليمتحن أمانة شعبه له، وكشف لهم عن ذاته وأطلعهم على إرادته. فإن آمنوا به وأطاعوا

أوامره أبانوا أنّهم في مخافة الله عائشون؛ أمّا إذا خانوا كلمته ورفضوا الخضوع لوصاياه، فهذا يعني أنّ مخافة الله بعيدة عنهم وأنّهم في الخطيئة مقيمون.

دور موسى في جبل حوريب هو دور الوسيط. قال له الشعب: كلِّمنا أنت (باسم الرب) ولا يكلِّمنا الله لئلاّ نموت. موسى هو النبي الذي لا يحلّ محلّ الشعب، بل يضعهم أمام مسؤولياتهم ويدفعهم إلى الالتزام بالأمانة للرب. وعندما يخون الشعب الرب فيعبدون الأصنام (خر ٣٢: ٧ – ٨) يتشفّع موسى من أجلهم (٣٢: ١٩ – ٢٠؛ ٣٠ – ٤٠) بعد أن ينتزع منهم زينتهم من الذهب والفضّة.

المحطّة السادسة: من حوريب إلى أرض الميعاد

إرتحل الشعب من حوريب متوجّهًا إلى أرض الميعاد، فكان ارتحاله بشكل مسيرة يتقدّمها الله الحاضر بواسطة تابوت العهد. فإذا سار الشعب سار معه الرب، وإذا توقّف توقّف الرب وظهر في خيمة صُنِعَت له خصّيصاً يعلوها سحاب كثيف. كان موسى يكلّم الرب، ولكنّه لا يرى وجهه، لأن لا أحد يرى وجه الله ويبقى على قيد الحياة. والسبب هو أنّ الله قدّوس والإنسان خاطئ. لقد تعدّدت خيانات بني إسرائيل في البريّة إذ تحسّروا على الحياة في مصر وطالبوا بالخبز والماء واللحم، ولكنّ الله عاقبهم، ولولا تشفّع موسى لأفناهم (عد ١١: ١ ي).

ج) مجموعة الشرائع

حفظ لنا المرجع الألوهيمي نصَّين تشريعيين ردّدهما المؤمنون في مملكة الشمال قبل أن يدخلا الأسفار الخمسة، وهما الوصايا العشر وقانون العهد.

الوصايا العشر

جُعل هذا النص (خر ٢٠: ٢ – ١٧؛ رج تث ٥: ٦ – ١٨) في إطار ظهور الله لشعبه على جبل حوريب، وقد عرفه كل من النبي هوشع (٤: ٢) وإرميا (٧: ٩)، وتلاه المؤمنون خلال الاجتماعات الليتورجية. إنّه يختلف عن النص اليهوهي الذي ينبّه المؤمنين إلى

فروض العبادة الواجبة للرب (خر ٣٤: ١٠ – ٢٦)، وهو يتضمن سلسلة من الموانع (لا تقتل، لا تسرق، رج مز ١٥: ١ – ٥؛ ٢٤: ٤) التي تنظّم علاقة الإنسان بالله وبالقريب: لا تصنع تمثالاً فيكون الله بتصرّفك ويعمل إرادتك، بل اخضَع له واعمل بمشيئته ولا تستعمل اسمه باطلاً، واحترم حقوق الناس في الحياة والحرية والكرامة والملكية؛ فإذا فعلت هذا تكون علاقتك بالرب صحيحة، لأنّ أساس الحياة مع الرب حفظ وصاياه.

قانون العهد

هذا القانون (خر ٢٠: ٢٢ – ٢٣: ١٩) الذي يتضمّن شرائع دينيّة واجتماعيّة وأخلاقيّة، يمكننا أن نقابله بقانون حمورابي. إنّه يبدو بشكل فتاوى وإجابات عن مسائل متعلّقة بالشريعة تطول كل مجالات الحياة، لأنّ المؤمن يحيا حياته بكل دقائقها تحت نظر الله. وإلى هذا القانون سيعود سفر التثنية فيتوسّع في بعض نصوصه ويحاول تكييف متطلباته والظروف الاجتماعية الجديدة على ضوء تعاليم الأنبياء.

٤ – المرجع الاشتراعي

سمّى الشرّاح المرجع الاشتراعي بهذا الاسم نسبة إلى سفر تثنية الاشتراع. نجد فيه الشريعة الجديدة التي سنّها موسى لشعب الله الداخل أرض الميعاد، وعلى ضوئها أصدر الأنبياء الأوّلون (أو المؤرّخون) حكمهم على ملوك يهوذا وإسرائيل، كما نقرأه في أسفار صموئيل والملوك.

أ) الإطار التاريخي

نتحدّث عن سفر التثنية الذي شكّل جوهر المرجع الاشتراعي وصار شرعة الشعب على غرار الوصايا العشر وقانون العهد. ونبدأ حديثنا عن يوشيا (٦٤٠ – ٦٠٩) الذي كان ملكًا بحسب قلب الله. قام بإصلاح سياسي فحرّر بعض أرض مملكة إسرائيل من سلطة أشور الذاهبة إلى الانحطاط، ثمّ قام بإصلاح ديني فصّله لنا ٢ مل ٢٢ – ٢٣، وفيه تمّ هدمُ الأنصاب والتماثيل واعتبارُ هيكل أورشليم المكان الوحيد الذي تقدّم فيه الذبائح لله دون

سائر المعابد المنتشرة في أرض إسرائيل (بيت إيل، دان، شكيم، بئر سبع). أمّا الذي دفع يوشيا إلى هذا الإصلاح الديني فهو أنّ الكاهن حلقيا اكتشف «**سفر الشريعة**» خلال أعمال الترميم في الهيكل، فأرسله إلى الملك (٢ مل ٢٢ : ٣ - ١٠) فقرأه هذا على مسامع جميع الشعب وأفهمهم أنّ غضب الرب سيضطرم عليهم كما اضطرم على آبائهم إن لم يعملوا بكل ما كُتب في هذا الكتاب.

إنّ سفر الشريعة (أو سفر العهد) هو جزء من سفر التثنية في حالته الأولى، ويعكس تقاليد مملكة الشمال. دُوِّن في السامرة ثمّ حُمِلَ إلى أورشليم، أو دوَّنه كتّاب من الشمال في أورشليم وجعلوه في الهيكل في عهد حزقيا (٧١٦ - ٦٨٧) الملك الذي عرف عهده نهضة أدبية شاملة كان من آثارها دمج المرجعين اليهوهي والالوهيمي، وجمع بعض الأمثال وضمّها إلى سفر الأمثال (٢٥ : ١ ي) وتدوين أقوال هوشع، وتثبيت نصوص بعض المزامير.

وانطلق يوشيا من سفر الشريعة هذا فركّز العبادة في أورشليم (تث ١٢ : ١٣ ي)، وأمر الشعب أن يحتفل (منذ سنة ٦٢٢ ق. م.) بعيد الفصح في أورشليم، وفي إطار ليتورجي شامل، لا في إطار العائلة الخاص كما درجت عليه العادة منذ القديم. وبعد هذا صار سفر العهد شرعة الشعب الأولى فدخل إرثه الديني، وقرئ ونقّح مرارًا على ضوء الممارسات اليوميّة، ثمّ جعل بين أسفار موسى الخمسة.

ولكن ما هي المراحل التي مرَّ فيها سفر التثنية قبل أن يصل إلينا في شكله الحالي؟ في المرحلة الأولى دوّنت النصوص المكتوبة في لغة المخاطب المفرد (أذكر، إحفظ يوم السبت، إعلم أنّ الرب...) التي نجدها خصوصاً في تث ٥ : ١ - ٢٨ : ٤٤. وفي المرحلة الثانية دوَّن الكاتب سلسلة اللعنات (تث ٢٨ : ٤٥ ي؛ ٣٠ : ١ ي). وفي المرحلة الثالثة جعل المؤرّخ الاشتراعي النصوص التي دوّنت كمقدّمة للكتب التاريخيّة (يش، قض، ١ و ٢ صم، ١ و ٢ مل)، وأقحم عبارات بصيغة المخاطب الجمع (إحفظوا جميع الوصايا، إعملوا بها لكي تحيوا)، وزاد تث ١ : ١ - ٣ : ٢٩. وفي المرحلة الأخيرةُ نقّح النص الأخير ووُضعت الخاتمة.

ب) القانون الاشتراعي (تث ١٢ - ٢٦)

نتوقّف بصورة خاصة على القانون الاشتراعي الذي يشمل مجموعة الشرائع الموجودة في القسم الثاني من الكتاب، وهي تتطرّق إلى شعائر العبادة وتنظيم الدولة، وتورد قوانين عائلية واجتماعية.

يبدأ القانون الاشتراعي بفرائض عبادية: يمنع كل الطقوس الوثنية ويشدّد على أنّ أورشليم (بعد دمار السامرة سنة ٧٢١ ق. م.) هي المكان الوحيد الذي يُعبَد فيه الله . ثمّ يقدّم لنا تنظيمات مطبوعة بطابع الخيال ومنها إعادة الودائع (المال أو غيره) كل سبع سنوات إلى أصحابها (تث ١٥ : ١ ي)، وانتقال جميع المؤمنين إلى المعبد المركزي في أورشليم خلال أعياد السنة الثلاثة (تث ١٦ : ١١ — ١٤)، وحياة جماعية تزول منها الفوارق الاقتصادية والاجتماعية وتسود المساواة والأُخوَّة بين الأفراد. ولكن ظلّت جماعة شعب الله مقسومة إلى أغنياء وفقراء، إلى ملاّكين كبار وملاّكين صغار، إلى أُناس يملكون الكثير وأُناس لا يملكون شيئًا. وسيطر التجّار الذين يغشّون في بيعهم ويقرضون المال ويتعاملون بالربا الفاحش (تث ٢٣ : ٢٠ — ٢١). وكثُر عدد الفقراء والبؤساء الذين باعوا نفوسهم عبيدًا ليدفعوا ديونًا عليهم.

هذا القانون هو قانون العهد الذي قطعه الله مع الشعب في بلاد موآب. فالله هو برحمته يحفظ العهد للّذين يحبّونه، وهو الأمين الذي يطلعنا على عهده ويثبّته فينا. ولكنّ شعب إسرائيل ينسى العهد ويتخلّى عنه ويتعدّى عليه وينقضه. وهكذا يخون الشعب ربّه فلا يعمل بحسب متطلّباته. حينئذٍ يتغلّب حب الله غيرةً على كلامه، فيأتي العقاب محلّ الرحمة. لقد طلب الله من الشعب أن يختار بين طريق السعادة والحياة، وطريق الشقاء والموت (تث ٣١ : ١٥ — ٢٠)، ولكنّ الشعب فضّل طريق الموت، وكانت نتيجة خطيئته دمار السامرة. فهل تتنبّه أورشليم إلى ما يمكن أن يحلّ بها؟

ج) الفكر اللاهوتي في سفر التثنية

هناك عبارات تتردّد في سفر التثنية فتعطيه طابعًا خاصاً. يهوه هو الرب إلهك أنت، فعليك أن تتعلّق به وتتمسّك بوصاياه لتحيا. إعمل ما هو قويم في نظر الرب، أَزيلوا الشرّ من بينكم. يهوه هو الرب الوحيد. اختبر موسى حضوره وكلّمنا عنه. بل نحن نقدر أن نختبر حضوره آتيًا إلينا يُسمعنا كلمته ويحمّلنا رسالة إلى سائر الأمم.

إنّ هذا الإله اختار له شعبًا خاصاً جعله نصيبه، وهذا الاختيار يجعل بني إسرائيل مسؤولين عن صورة الله في العالم. لا شكّ أنّ الاختيار نعمة يميّز بها الله شعبًا عن شعب، ولكنّه رسالة تفرض على حاملها العطاء والتضحية حتى الاستشهاد. أجل إنّ اختيار الله يتطلّب جوابًا يعبّر عنه بالطاعة للوصايا (تث ٦ : ٥).

لقد اختار الله أمّة خاصة له، فلم يكن اختياره راجعًا إلى مزايا بني إسرائيل أو شجاعتهم أو عددهم أو أمانتهم السابقة لربّهم، بل هو يرجع إلى حب الله الأمين على عهده: «أحبَّكم الرب فأخرجكم من أرض العبوديّة» (تث ٧:٨).

وإنّ هذا الشعب جماعة منظّمة، كما في احتفال ليتورجي، تعيش وعينها إلى الله. تعرف أنّ الأرض التي تسكنها هي عطيّة الله، فتأكل من ثمارها وتشكر لله مواهبه التي هي علامة حبّ مجّاني (تث ٧:١٣ — ١٥).

هذه الجماعة دعاها الله في حوريب، وما زال يدعوها اليوم ويطلب منها أن تحيا حياة أُخوّة يكون فيها القاضي والملك قرب الكاهن واللاوي والنبي وسائر أفراد الشعب (تث ١٦:١٨ ي).

إنّ شريعة الرب تعليم يوجّه المؤمن ويرشده في حياته، لها يخضع جميع المؤمنين بمن فيهم الملك، وهي تنتقل من جيل إلى جيل (تث ٦:٢٠ — ٢٥)، فتبدو جديدة لنا كما بدت لآبائنا. ولا عذر لأحد في جهل الشريعة لأنّها ليست بعيدة عنه، ولا هي فوق طاقته، بل قريبة منه، بل في قلبه (تث ٣٠:١١ — ١٤).

٥ — المرجع الكهنوتي

نمَتْ نصوص المجمع الكهنوتي وترعرعت في أرض يهوذا، في أورشليم، ووجدت جذورَها في تعليم الكهنة الذين عاشوا حول المعابد، فهيّأوا تيّارًا أدبيًا كان من ثماره «شريعة القداسة» التي دُوِّنت قبل الجلاء (٥٨٧ ق. م.)، والتاريخ الكهنوتي الذي دُوِّن قبل الرجوع من الجلاء (٥٣٨ ق. م.).

أ) شريعة القداسة (لا ١٧ — ٢٦)

أوّل نصوص المرجع الكهنوتي نقرأه في لا ١٧ — ٢٦ ويتضمّن عادات قديمة في مملكة يهوذا. يبدأ بفرائض عن العبادة (لا ١٧:١ — ١٦) تظهر بشكل خطبة يلقيها موسى في الشعب، وينتهي بلوائح من البركات واللعنات (لا ٢٦:٣ — ٤٥).

كان سفر التثنية قد أشار إلى اختيار الله لشعبه، أمّا سفر اللاويين فشدّد على قداسة الشعب، على مثال قداسة الله المتسامي فوق كل الخلائق (لا ١٩:٢). يكون المؤمنون

قدّيسين عندما يمارسون شعائر العبادة إكرامًا لربهم، ويكونون قدّيسين في حياتهم وعلاقاتهم الأخلاقية، فلا يسرقون ولا يكذبون ولا يغشّون بعضهم بعضاً (لا ١٩ : ١١ ي).

كُتِبَت شريعة القداسة قبل الجلاء وجُعلت وسيلة إصلاح بيد الكهنة، كما كان سفر التثنية وسيلة إصلاح بيد الملك وعظائه. وإليها رجع حزقيال النبي، كاهن أورشليم الذي ذهب مع الذاهبين إلى المنفى سنة ٥٩٧ ق. م.، ليقاضي شعب إسرائيل الذين ابتعدوا عن ربّهم فحلّت بهم الضربات. فإذا ما أرادوا الحصول من جديد على بركة الله، فما عليهم إلاّ أن يعودوا إلى العهد الذي يربطهم بربّهم والذي دوّنت نصوصه في القانون الاشتراعي وشريعة القداسة.

ب) المرجع الكهنوتي كما نقرأه في أسفار موسى الخمسة

تبدأ نصوص المرجع الكهنوتي بسفر التكوين (١ : ١ – ٢ : ٤) وتمتدّ إلى أسفار الخروج واللاويّين والعدد. دوّنت بعد الجلاء، فكانت آخر مرجع يُدوَّن قبل أن يقدّم الكاتب الملهم للمؤمنين أسفار موسى الخمسة.

المحيط الذي وُلد فيه المرجع الكهنوتي

سنة ٥٨٧ احتلّ نبوكد نصّر، ملك بابل، أورشليم، وسبى أهلها، فأحسّ بنو إسرائيل بصدمة قاسية جعلتهم يُعيدون النظر في نُظُم لم تعد تنفعهم. فالملك أسير البابليين، والهيكل مهدوم، والأرض بعيدة، فكيف العمل للمحافظة على الإيمان بالله أمام انتصار العدو وقوّة إلهه مردوك؟ وتساءل المؤمنون: لماذا بقي يهوه صامتًا ولم يتدخّل من أجل شعبه؟ بعض المنفيّين دبَّ اليأس في قلوبهم، والحسد من عظمة البابليين، ولكنّ البعض الآخر غرَفَ من ماضي تاريخ الله مع شعبه الرجاء والثقة لمواجهة الوضع الجديد. هؤلاء هم الكهنة الذين بحثوا عن وسيلة تساعدهم على عيش إيمانهم وسط الأمم الوثنية. وبما أنّ بني إسرائيل مشتّتون في الأرض شدّد الكهنة على أهميّة الانتماء إلى شعب واحد يرتبط برباط العرق والدم، فأوردوا سلاسل الأنساب (تك ٥ : ١ ي؛ ١٠ : ١ ي)، ليعرف المؤمن هويّته ولا يذوب شعب الله بين الشعوب المتعدّدة، وتحدّثوا عن الختان كعلامة خارجيّة يُعرَف بها اليهودي من غير اليهودي. وبما أنّه يستحيل الذهاب إلى الهيكل، أخذ المؤمنون يجتمعون في

المجامع يوم السبت، والسبت مكرّس للرب، فيتلون كلمة الله التي تجسّد حضوره في وسطهم. في السابق كان الله حاضرًا في الهيكل يذهب إليه المؤمن ليسأل الرب، أمّا الآن فهو حاضر في كلمته، في توراته وكتبه المقدّسة. من هنا أهميّة الكلمة التي بها خلق الله كل شيء في بدء الزمان.

وتذكّر الكهنة مخطّط الله الذي لم يتحقّق ظاهرًا، فحاولوا اكتشافه وسعوا إلى قراءة التاريخ والتأمّل في مواعيد الله الثابتة التي لم تنقضها كارثة سنة ٥٨٧. في القديم كان إبراهيم غريبًا في أرض كنعان، ولكن كان له مغارة المكفيلة (تك ٢٣ : ١ ي)؛ وكذلك كان وضع يعقوب الذي اشترى حقلاً في شكيم (تك ٣٣ : ١٨ – ٢٢) أورثه لأبنائه وأعطى ليوسف منه سهمين (تك ٤٨ : ٢٢). بدأ الآباء فأقاموا في أرض كنعان إقامة وضيعة ولكنّ وعد الله تحقّق لهم. أما يستطيع الله أن يفعل اليوم للمنفيين ما فعله في الماضي لآبائهم؟ كان العبرانيون عبيدًا في مصر، فجاء الله بهم من أرض الغربة إلى أرض الموعد، ولا بدّ أنّه سيفعل اليوم كذلك فيعيد شعبه من منفاه في بابل.

لقد تأمّل الكهنة في هذه الأمور في القرن السادس، فدوّنوا تاريخًا مملوءًا بالإيمان والرجاء. تشتّت الشعب بين الأمم، ولكن عليه أن يبقى أمينًا لدعوته، فيفعل الله من أجله المعجزات: يعيده إلى الأرض المقدّسة، ويجمعه حول الهيكل الجديد، ويكون حاضرًا معه في الاحتفالات المقدّسة (أش ٦١ – ٦٢). وبانتظار ساعة الرجوع، على المنفيين أن يحافظوا على تعلّقهم بالله والعمل بشريعته طول أيّامهم الحالكة التي يقضونها في بابل.

ميزات المرجع الكهنوتي

يهتمّ المرجع الكهنوتي بالتواريخ والأزمنة فيورد لنا السنوات التي عاشها الآباء، والزمان الذي حصل فيه هذا الحدث أو ذاك. لا يأخذ بروزنامة بابل المؤسّسة على العبادة الوثنية، ولا بتلك التي عُمل بها في عهد الملوك، بل بروزنامة تجعل للشهور أرقامًا (تك ٧ : ١١ يتحدّث عن الشهر الثاني و ٨ : ١٣ عن الشهر الأوّل). إنّ الإحصاءات الموجودة في أسفار موسى واللوائح والأعداد هي من وضع الكهنة، وهؤلاء هم حافظو سجلاّت جماعة شعب الله. إنّ قراءة بعض هذه النصوص تبدو مملّة، ولكنّها تساعد على تجذُّر بني إسرائيل منذ بداية الكون. فمن مولد السماء والأرض (تك ٢ : ٤) ينطلق الكاتب الكهنوتي

فيصل إلى مواليد آدم (تك ٥ : ١ ي)، وبني نوح، سام وحام ويافت (تك ١٠ : ١ ي) وإبراهيم الآتي من أُور الكلدانيين (تك ١١ : ٢٧ ي).

ونلاحظ في المرجع الكهنوتي تداخل الشرائع في الأخبار. فالخبر في خدمة الشريعة والشريعة ترتبط به فتعطيه معناه الديني. وهذه بعض الأمثال على ذلك: يقدّم لنا الكاتب رواية عن الخلق (تك ١١ : ١ - ٢ : ٤) ولكنّ هدفه الأساسي هو التشديد على شريعتين: أنموا واكثروا واملأُوا الأرض؛ إحفظ يوم السبت كما حفظه ربّك. وبعد خبر الطوفان نقرأ أيضاً شريعة أولى تدعو إلى نموّ الشعب، وشريعة ثانية تمنع سفك الدم (تك ٩ : ١ ي). وفي تك ١٧ : ١ ي دخلت شريعة الختان، وفي خر ١٢ : ١ - ١٣ التشريع المتعلّق بالفصح.

ونلاحظ أيضاً أنَّ الشرائع والأحكام التي نقرأها في المرجع الكهنوتي تتعلَّق بأمور العبادة وبحياة الكهنة. لقد تحوّل شعب الله إلى جماعة تيوقراطية، يحكم فيها الله بواسطة رجال الدين بعد أن أضاع رجال السياسة كل شيء. وهنا نطّلع على الدور الذي يلعبه هارون، أوّل كاهن في شعب الله، قرب موسى أوّل قائد له، وهنا نقرأ أيضاً كل الفصول (خر ٢٥ : ٣١، ٣٥ - ٤٠) المخصّصة لبناء المعبد وتنظيم خدمة الكهنة.

العهود في المرجع الكهنوتي

يرسم المرجع الكهنوتي خطًّا يربط عهود الله بالإنسان، وهذه العهود هي ثلاثة: عهده مع نوح وعهده مع إبراهيم وعهده مع موسى.

عهد الله مع نوح (تك ٩ : ١ ي) يرتبط بحادث الطوفان. فبعد أن فنيت الخلائق الخاطئة أقام الله عهدًا مع نوح ونسله ومع كل الأرض، وكانت العلامة الظاهرة لهذا العهد قوس قزح التي تدلّ على نهاية العاصفة وبداية حياة جديدة. أمّا البند الوحيد في هذا العهد فاحترام الحياة والدم. نمتنع عن إراقة دم الإنسان المخلوق على صورة الله، وإن نحرنا حيوانًا نُريق دمه في مكان محدّد كما نُريق دم الذبيحة. وهذا العهد مع نوح هو أبدي (تك ٩ : ١٣) ويشمل البشر بل الخلائق جميعًا.

أمّا عهد الله مع إبراهيم (تك ١٧ : ١ ي) فيرتبط بكلام يوجّهه الله إلى خليله فيَعِدُه بنسل وأرض: أبرام يصبح إبراهيم أي أبا جموع كثيرة. ثم يرسي الرب بنود العهد: يُختن كل ذكر منكم. وهكذا يمارس إبراهيم الختان الذي يصبح علامة مميّزة لبني إسرائيل العائشين في المنفى، ولكل الغرباء والعبيد العائشين في وسط جماعة شعب الله.

وأمّا عهد الله مع موسى، ومن ثَمَّ مع الكهنة، فعلامته الكهنوت والمعبد الذي ملأه مجد الله. قال الرب لشعبه (خر ١٩ : ٦): «تكونون لي مملكة كهنة وشعبًا مقدَّسًا». وهذا يعني أنّ السلطة الملكية هي بيد الكهنة، وهذا ما يميّز شعب إسرائيل عن سائر الشعوب الذين يسيرون وراء ملوكهم.

ج) أي تعليم نستنتجه من المرجع الكهنوتي؟

نقرأ في تك ١ : ٢٨ : «باركهم الله وقال لهم: أنموا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلَّطوا على سمك البحر». إنّ هذا الكلام يشكّل فعل إيمان عند الكاتب الكهنوتي الذي يعتبر أنّ الرب يرسل بركته فلا تكون عبثًا مهما كانت الظروف التاريخية الحاضرة. إنّ الله أخرج الخليقة من العدم، وهو يستطيع أن يحوّل الشقاء الذي يعيشه الشعب في المنفى إلى فرح وسلام. تجاه كلام أشعيا (٥٤ : ١ – ٣) عن أورشليم العاقر التي لا وارث لها، يردّد الكهنة: أنموا واكثروا واملأُوا الأرض. هذا ما قاله الله لنوح (تك ٩ : ١) وإسماعيل (تك ١٧ : ٢٠) ويعقوب (تك ٢٨ : ١ – ٤) ويوسف (تك ٤٧ : ٢٧؛ ٤٨ : ٣ – ٤). وكل هذا يجعل المؤمن يتطلّع إلى مستقبل زاهر يستند إلى ماضٍ عملَ فيه الله وسوف يعمل.

وعدَ الله أن يُنمي شعبه، ولكنّ هذا الوعد لم يتحقّق بسبب خطيئة الشعب. لهذا دُوِّنَ التشريع عن الكهنوت والعبادة كبرنامج عمل لشعب لا يريد أن يُطرَد من أرضه مرّة ثانية، كما كُتبَ المرجع الكهنوتي ليربط بين زمن الآباء وزمن أبنائهم العائشين في الحاضر، بين الذين فعل الله من أجلهم المعجزات والذين ينتظرون أن يفعل الله لهم كما وعد آباءهم في قديم الزمان.

خاتمة

عاد بنو إسرائيل من المنفى سنة ٥٣٨ ق. م. وأعادوا بناء الهيكل ومارسوا فيه شعائرهم الدينية ونظّموا حياتهم الاجتماعية بإمرة الكاهن الأعظم. دوّنوا شرائع الذبائح (لا ١ – ٧) والطهارة (لا ١١ – ١٦) وطقوس الأعياد (عد ٢٨ – ٢٩)، ووضعوا اللمسات

الأخيرة للبنتاتوكس (أو أسفار موسى الخمسة) الذي قرأه اليهود والسامريّون على السواء، ونقله إلى اليونانية أبناء الاسكندرية وترجمه أبناء الشرق، فلم يعد ملكًا لشعب من الشعوب ولغة من اللغات، بل انتقل إلى لغات العالم ووصل إلى أقاصي الأرض مهيِّئًا الطريق لأقوال الأنبياء والحكماء، بل لكتب العهد الجديد التي ستكمّل الشريعة (مت ٥:١٧).

المراجع

ACKROYD J. C. L., *The People of the O. T.*, Madras, 1981.

AURELIUS, E., *Die Fürbitter Israel. Eine Studie zum Mosebild im A. T.*, Stockholm, 1988.

BAILEY L. R., *The Pentateuch (Interpreting Biblical Texts),* Nashville, 1981.

BERGE, K, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung Jahwisticher Vätertexte,* Berlin, 1990.

BRECKKELMANS, C. &LUST, J. (éd) Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, Leuven, 1990.

BRIEND, J., *Une lecture du Pentateuque,* C. E., 15, Paris, 1975.

BRIEND, J., *The Bible and the Ancient Near East, Essays...* W. F. Albright, New - York, 1961.

BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch,* Berlin, 1990.

CASSUTO, E., *La Questione della Genesi,* Jerusalem, 1959 (2° éd).

From Adam to Noah, Jerusalem (trad. angl.) 1961.

CAZELLES, H. & BOUHOT, J., *Le Pentateuque,* SDB VII, 135 - 152.

CAZELLES, H., *La Torah ou Pentateuque,* in Intr. Critique à L'A. T., vol. II, Paris, 1973, p. 95 - 244.

Les Patriarches, SDB (Paris 1966) col. 81 - 156.

Le Pentateuque, ibid. 687 - 858.

COATS, G. W., *Moses. Heroic Man, Man of God,* Sheffield, 1988.

COOTE, R.R. & ORD, D.R., *The Bible's First Hstory.* From Eden to the Court of David with the Yahwist, Philadelphia, 1989.

EMERTON, J. A. (éd), Studies in the Pentateuch, Leiden, 1990.

ERDMAN, C. R., *The Pentateuch: An Exposition,* Grand Rapids, 1987.

FRIEDMANN, R. E., *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works,* Chico (Calif.), 1981.

GALBIATI, E., *Religione sur Pentateucho,* RIBI 9 (1961) p. 259 ss.

GORMAN, F. H. Jr., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology,* Sheffield, 1990.

HAMILTON, A. P., *Handbook to the Pentateuch,* Grand Rapids, 1982.

KAUFMANN, Y, *Pour Connaître la Bible.* Paris, 1970.

LEE, J. A. C, *A Lexical Study of the Septuagint of the Pentateuch,* Chico, 1983.

LOHFINK, N, *Ztudien zum Pentateuch,* Stuttgart, 1988.

MORALDI, L, *Introduzione generale al Pentateuch,* Rome - Turin, 1961.

OHLER, A, *Grundwissen Alten Testament. Ein Werkbuch.* Band 1: Pentateuch, Stuttgart, 1986.

PURY, A. de (éd), *Le Pentateuque en Question,* Genève, 1989.

ROWLEY, H. H, *The Growth of the O. T.,* London, 1950.

SESBOUE, J, *La Tradition Biblique du Pentateuque,* Cahiers de la ligue de L'évangile, n° 11, Paris, 1953.

WHYBRAY R. N, *The Making of the Pentateuch: A Methodogical Study,* Sheffield, 1987.

الفصل الثاني

سفر التكوين

١ – عنوان السفر وموضوعه

سفر التكوين هو أوّل أسفار البنتاتوكس أو الشريعة، بل هو أوّل أسفار التوراة كلّها. اسمه في العبرية «براشيت»، في الرأس، أو في بداية أسفار الله. أمّا الاسم المتعارف عليه (التكوين) فيعود إلى ترجمة مضمونه في اليونانية: جناسيس أو البداية والتكوين. بداية وتكوين الكون والإنسان، بداية وتكوين الشعب العبراني.

يشكّل هذا السفر مقدّمة لمجموعة تاريخ شعب الله الديني كما يرويها البنتاتوكس: خلق اللهُ الكون، وعرّف بنفسه إلى الآباء، ووعدهم منذ العهد الذي عقده مع إبراهيم، بامتلاك أرض كنعان. وبفضل هذا التعهّد، كشف الله عن نفسه لموسى على أنّه يهوه، الإله الكائن، الإله الذي هو. وسيخلّص شعبه من العبوديّة ويعطيه شريعة على جبل سيناء قبل أن يقوده إلى أرض الموعد.

إنّ تصوير بداية الكون والبشرية (ف ١ – ١١) يُوجهنا إلى معرفة المخطّط الذي كوّنه الله من أجل خلائقه: ولكن فسُد البشر ومالوا عن الله. فاختار من بين شعوب وعشائر الأرض إبراهيم، اختيارًا سريًّا ودائمًا. وهكذا يمثّل خبر إبراهيم ونسله ما تبقّى من الكتاب (ف ١٢ – ٥٠): دعا الله هذا الشخص ليصير أبًا لجماعة كثيرة، فتتبارك به كلّ عشائر الأرض. وقاده الله في أرض كنعان، وأكّد له بصورة احتفالية أنّه سيعطي هذه الأرض

لنسله. وورث إسحق ثمّ يعقوب المواعيد الإلهيّة التي لا يستطيع شيء أن يلغيها، لا مغامرات الأسرة التعيسة، ولا هجرة هؤلاء البدو الى خارج البلاد التي سيملكونها في يوم من الأيّام. ومع أبناء يعقوب الاثني عشر، ارتسمت ملامح الأسباط الاثني عشر التي ستكوّن شعب إسرائيل. ثمّ إنّ مصير يوسف الخارق، قاد أسرة يعقوب إلى مصر فأقامت هناك. وهكذا انتهى تك، ولكن لم ينته الخبر العجيب الذي سيتواصل في سائر أسفار البنتاتوكس. وجاءت كلمات يوسف لإخوته فجعلتنا نستشفّ المُستقبل: «سأموت، ولكنّ الله سيزوركم ويصعدكم من هذه الأرض إلى الأرض التي وعد بها إبراهيم وإسحق ويعقوب» (٥٠ : ٢٤).

٢ – مضمون الكتاب

تجمع هذه الفصول الخمسون من تك عددًا من المواد نقدّمها في لوحة تحليلية فتوجّه دراستنا هذه.

١ – بدايات الكون والبشرية (ف ١ – ١١).

أوّلاً: من الخلق الى الطوفان (ف ١ – ٥)

١ – خبر الخلق الأوّل أو بالأحرى نشيد الخلق حسب التقليد الكهنوتي: أخرج الله الكون من الفوضى الأولى، وتوّج عمله حين خلق الإنسان نفسًا وجسدًا (١ : ١ – ٢ : ٤ أ).

٢ – خبر الخلق الثاني أو بالأحرى حفلة الزواج حسب التقليد اليهوهي: جبَلَ الله الإنسان، وجعله في جنة عدن (الفردوس)، ثمّ كوّن المرأة لتكون له العون الذي يوافقه ويرافقه (٢ : ٤ ب – ٢٥).

٣ – التجربة وسقوط الرجل والمرأة في الخطيئة. بعد هذا ستأتي العقوبات وستُطرَد العائلة الأولى من جنّة عدن (ف ٣).

٤ – نسل آدم وحواء: قايين وهابيل. قايين ونسله. شيت ونسله. قتلَ قايين هابيل، وتوسّع مناخ القتل والعنف وامتدّ على وجه الأرض كلّها. تلك كانت نظرة اليهوهي الى بداية البشرية (ف ٤).

٥ – وحدّثنا التقليد الكهنوتي عن آدم ونسله (ف ٥) في عشرة أسماء ترمز الى البشرية كلّها وتعدّ على أصابع اليد العشرة: آدم، شيت، أنوش، قينان، مهللئيل، يارد، أخنوخ، متوشالح، نوح، لامك.

ثانيًا: خبر الطوفان (٦: ١ – ٩: ١٧)

١ – فسدت البشرية، ولهذا سيحلّ بها عقاب الله. أمّا نوح البارّ فسينجو مع أهل بيته بواسطة السفينة التي ترمز إلى خلاص الله، لأنّها مبنيّة على شكل هيكل أورشليم بطبقاته الثلاث.

٢ – وصلت الكارثة بالمسكونة كلّها: ارتفعت المياه ثمّ هبطت، فهلك كل حيّ ما عدا نوحًا وأفراد عائلته الذين خرجوا من السفينة وقدّموا ذبيحة لله. وهكذا بدأ نظام جديد، وعُقد عهد بين الله من جهة ونوح وسكان الأرض من جهة ثانية.

ثالثًا: من الطوفان الى إبراهيم (٩: ١٨ – ١١: ٣٢)

١ – نوح وأبناؤه: سام وحام ويافث. وخطئ حام فحلّت اللعنة بكنعان أحد أبنائه وهو الذي سيمارس البغاء المكرّس على عيون بني إسرائيل. ولكن وصلت البركة إلى سام الذي منه سيخرج الشعب الذي يهيّئ الدرب لمجيء المخلّص (٩: ١٨ – ٢٩).

٢ – وانطلقت البشريّة من أبناء نوح الثلاثة فامتلأت الأرض من جديد. هنا قدّم لنا التقليد الكهنوتي ما يسمّى «لائحة الشعوب». بنو يافث أي الشعوب الذين يقيمون إلى الشمال وإلى الغرب من بلاد الساميين التي تعتبر قلب المسكونة (١٠: ٢ – ٥). وبنو حام الذين يقيمون جنوب أرض الساميين (١٠: ٦ – ٢٠). وبنو سام، ذكرهم الكتاب في النهاية فهيّأ الدرب للتاريخ الذي سيهتمّ به دون سواه (١٠: ٢١ – ٣١).

٣ – برج بابل. كانت باب إيل أو الله، فصارت مدينة تبلبل الألسنة والمركز الذي منه تفرّقت الشعوب (١١: ١ – ٩).

٤ – أجداد إبراهيم. انطلق الكاتب من سام، فقدّم عشرة أسماء أوصلته إلى تارح والد

ابراهيم: أرفكشاد، شالح، عابر، فالج، رعو، سروج، ناحور، تارح. وهكذا يكون سام الأوّل وإبراهيم العاشر (١١: ١٠ – ٢٦).

٥ – نسل تارح وعائلة إبراهيم. نتعرّف خاصة الى امرأته سارة والى أخيه ناحور والى لوط ابن أخيه هاران (١١: ٢٧ – ٣٢).

٢ – آباء الشعب العبراني (١ ف ١٢ – ٥٠)

أوّلاً: إبراهيم ((١٢: ١ – ٢٥: ١٨)

١ – دعوة إبراهيم: إنطلق من أرضك وعشيرتك. وانطلقَ إبراهيم ووصل إلى كنعان، وبدأ يتنقّل فيها قبل أن يصل إلى مصر. وبعد عودته من مصر، انفصل عن ابن أخيه لوط (١٢: ١ – ١٣: ١٨).

٢ – حملة الملوك الأربعة: سلبوا سدوم وعمورة وأخذوا لوطاً معهم. تدخّل إبراهيم فاستعاد المسلوب واستحقّ بركة ملكيصادق: مبارك إبراهيم من الله العليّ، مالك السماوات والأرض (ف ١٤).

٣ – وعقد الرب عهدًا مع إبراهيم. وعده بوارث وبنسل يرث أرض كنعان: لنسلك أعطي هذه الأرض (ف ١٥).

٤ – وُلد اسماعيل ابن هاجر، الأمة المصرية التي قدّمتها سارة العاقر لزوجها. سيكون إسماعيل أبًا للقبائل العربية التي تقيم في الصحراء (ف ١٦).

٥ – ونقرأ هنا خبر العهد حسب التقليد الكهنوتي: كان الختان علامة العهد هذا. وأعلن الله لسارة: سيكون لها ابن هو إسحق وارث العهد (ف ١٧).

٦ – وظهر الرب لإبراهيم عند سنديانة ممرا وأخبره بولادة إسحق ابن سارة بعد سنة. كما أخبره بأنّه سيدمّر سدوم. تشفّع إبراهيم من أجل المدينة، ولكنّ خطيئة سدوم حملت معها دمارها. واحترقت المدينة ولكن نجا لوط وابنتاه: أصل الموآبيين والعمونيين (ف ١٨ – ١٩).

٧ – إبراهيم وسارة في جرار. ووُلد اسحق، فطرد إبراهيمُ اسماعيلَ بناء على طلب سارة. وعقد إبراهيم عهدًا مع أبيملك في بئر سبع (ف ٢٠ – ٢١).

٨ – محنة إبراهيم الكبرى (ف ٢٢). طلب منه الله أن يقدّم ابنه وحبيبه إسحق ذبيحة له. كل هذا كان تجربة: الآن عرفت أنّك تخاف الله فلم توفّر ابنك ووحيدك.

٩ – نسل ناحور، أخي ابراهيم (٢٢ : ٢٠ – ٢٤): عوص، بوز، قموئيل... ونصل الى بتوئيل والد رفقة التي سيتزوّجها إسحق.

١٠ – موت سارة. اشترى إبراهيم مغارة المكفلية ليدفن فيها امرأته سارة (ف ٢٣).

١١ – زواج اسحق ورفقة. ذهب كبير عبيد إبراهيم وجاء لابنه بامرأة من عشيرة سيّده، من بيت ناحور (ف ٢٤).

١٢ – أبناء قطورة زوجة إبراهيم: زمران، يقشان... ومات إبراهيم، فدفنه إسحق وإسماعيل. وبعد أن أورد الكاتب نسل إسماعيل (نبايوت، قيدار...) حدّثنا عن موته (٢٥ : ١ – ١٨).

ثانيًا: إسحق وابناه عيسو ويعقوب (٢٥ : ١٩ – ٣٦ : ٤٣)

١ – مولد عيسو ويعقوب وطريقة حياتهما: كان عيسو صيّادًا ويعقوب راعي الغنم. نظنّ نفوسنا أمام قايين وهابيل مرّة أخرى، ولكنّ يعقوب سينجو من غضب أخيه الذي باعه حقّ البكورية بصحن من الطعام (٢٥ : ١٩ – ٣٤).

٢ – إسحق في جرار مع رفقة وقضيّة الآبار التي حفرها. إسحق في بئر سبع حيث ظهر الله له وثبّت المواعيد التي أعطيت لإبراهيم. وقطع إسحق عهدًا مع أبيملك كما فعل أبوه. وينتهي ف ٢٦ بوثيقة كهنوتية عن نساء عيسو الحثيات، أي الغريبات عن العائلة والعشيرة. لن يكون كذلك زواجُ يعقوب.

٣ – وسلب يعقوب من عيسو البركة الأبوية (ف ٢٧): يعطيك الله مع ندى السماء ودسم الأرض وفرة الحنطة والخمر. تخدمك الشعوب وتخضع لك القبائل.

٤ – وأرسلَ إسحق يعقوب إلى لابان ابن اخيه ناحور. وتزوّج عيسو بامرأة من بنات إسماعيل (٢٧ : ٤٦ – ٢٨ : ٩).

٥ – حُلم يعقوب في بيت إيل: جدّد له الرب المواعيد التي أعطاها لإبراهيم وإسحق (٢٨ : ١٠ – ٢٢): يكون نسلك كتراب الأرض، وتنمو غربًا وشرقًا وشمالاً وجنوبًا، ويتبارك بك وبنسلك جميع قبائل الأرض.

٦ – وصلَ يعقوب إلى بيت لابان. تزوّج بليئة ثم تزوّج براحيل. ووُلد له أولاد اختار لهم أسماء توافق الوضع الذي يعيش فيه. واغتنى يعقوب جدًّا (ف ٢٩ – ٣٠).

٧ – هرب يعقوب من عند لابان، فلاحقه لابان ووصل اليه. وبعد جدال كان عهد مع لابان ويعقوب (٣١: ١ – ٣٢: ١).

٨ – يعقوب في محنائيم. أرسل الهدايا واستعدّ للقاء أخيه عيسو (٣٢: ٢ – ٢٢).

٩ – وصارع يعقوب الله في فنوئيل، ونال البركة. لم يعد اسمه يعقوب، بل إسرائيل. رأى يعقوب الله وجهًا لوجه (٣٢: ٢٣ – ٣٣).

١٠ – وبعد أن التقى يعقوب بعيسو وتصالح الأخوان، وصل يعقوب الى سكوت (٣٣: ١ – ١٧).

١١ – ووصل يعقوب إلى شكيم. ولمّا لحق العار بابنته دينة، ثأر لها أخواها شمعون ولاوي (٣٣: ١٨ – ٣٤: ٣١).

١٢ – يعقوب في بيت إيل: ظهر الرب له وأعطاه اسم إسرائيل وجدّد له المواعيد التي أعطاها لإبراهيم وإسحق (٣٥: ١ – ١٥).

١٣ – ولادة بنيامين وموت راحيل وهي تضعه. زنى رأوبين مع امرأة أبيه. أبناء يعقوب الإثنا عشر. موت إسحق وهو ابن ١٨٠ سنة (٣٥: ١٦ – ٢٩).

١٤ – تقاليد الأدوميين: نساء وأبناء عيسو في كنعان، هجرة عيسو إلى أرض سعير. رؤساء أبناء أدوم. نسل سعير الحوري. ملوك أدوم ورؤساء أدوم (ف ٣٦).

ثالثًا: خبر يوسف وإخوته (٣٧: ١ – ٥٠: ٢٦)

١ – يوسف وإخوته. وحلَمَ يوسف: كنّا نحزم حزمًا، وقفت حزمتي وسجدت لها حزمكم. كان الشمس والقمر و ١١ كوكبًا يسجدون لي. حسد يوسف إخوته وباعوه (ف ٣٧).

٢ – قصّة يهوذا وتامار (ف ٣٨).

٣ – نجاح يوسف في مصر. عارض يوسف مطالب امرأة فوطيفار، فوُضع في السجن

بعد أن افترت عليه هذه المرأة (ف ٣٩).

٤ — وفسّر يوسف أحلام المسجونين معه قبل أن يفسّر أحلام فرعون نفسه. فكان له أن يرتفع إلى قمّة السلطة في البلاد (ف ٤٠ — ٤١).

٥ — أوّل سفرة لإخوة يوسف إلى مصر. ثمّ كانت سفرة ثانية التقوا فيها بيوسف مع بنيامين. وبعد أحداث كادت تحتفظ ببنيامين أسيرًا في مصر، عرّف يوسف نفسه إلى إخوته: أنا يوسف. أحَيّ أبي بعد؟ تقدّموا إليّ (ف ٤٢ — ٤٥).

٦ — ذهاب يعقوب إلى مصر. وبعد استطراد عن عائلة يعقوب، يحدّثنا الكاتب عن وصول يعقوب إلى مصر واستقبال يوسف وفرعون له (٤٦: ١ — ٤٧: ١٢).

٧ — سياسة يوسف: استفاد من المجاعة ليضع يده على كل أرض مصر من أجل الفرعون (٤٧: ١٣ — ٣٦).

٨ — آخر أعمال يعقوب: تبنّى ابنَيْ يوسف وباركهما، وجعل أفرائيم (الثاني) يتسلّط على الأوّل. ذاك كان الوضع يوم دوّن هذا النص: كانت أفرائيم أكثر عددًا من منسّى (عد ١: ٣٣، ٣٥؛ ٢: ١٩ — ٢١).

٩ — مباركة يعقوب لبنيه: رأوبين أنت بكري وقوّتي... يهوذا إيّاك يحمد إخوتك... يوسف غصن مفرع. بركات أبيك تضاف إلى بركات آبائي (٤٩: ١ — ٢٨).

١٠ — موت يعقوب ودفنه (٤٩: ٢٩ — ٥٠: ١٤).

١١ — نهاية خبر يوسف: غفر لإخوته، وأمّن لهم الطعام حتّى موته: أنتم نويتم عليّ شرًّا والله نوى خيرًا. لا تخافوا أنا أعولكم وأطفالكم. ومات يوسف وهو ابن ١١٠ سنين، فحنّطوه وجعلوه في تابوت بمصر بانتظار أن يُصعدوا عظامه إلى الأرض التي وعد الرب بها إبراهيم وإسحق ويعقوب (٥٠: ١٥ — ٢٦).

٣ — تاريخ البدايات، تاريخ الآباء

أ — تاريخ البدايات

نحن نجد كرازة اليهوهي في ١٢: ٢ — ٣. بارك الرب إبراهيم، وإبراهيم نفسه سيكون بركة. تتبارك به عشائر الأرض. ولكن وجب على الكاتب أن يحدّد موقع إسرائيل وسط الأمم، أن يحدّد بُعد هذه البركة مشيرًا إلى اللعنة التي حملتها الأرض كما حملها الإنسان.

عاد التقليد اليهوهي إلى ملحمة اتراحسيس (أو «الحكيم جدًّا») بسبب عمق تفكيرها وسعة انتشارها (وُجدت في فينيقية وربّما في أرض كنعان). هذا النصّ الذي عُرف على أيّام سلالة بابل الأولى، تحدّث عن خلق الإنسان، عن عبوديته، عن تكاثره، عن الضربات التي أصابته ولا سيّمَا الطوفان، وعن انتشاره من جديد على الأرض بفضل الحكيم حطي أيا، الإله الحكيم. نحن هنا أمام إطار التاريخ الأولاني حسب اليهوهي.

ولكم لم تكن أتراحسيس الوثيقة الوحيدة التي رجع إليها الكاتب ليصوّر الوضع البشري في ديناميّته وتكاثره وشقائه وأمله ببركة يغدقها عليه الإله. كانت الكوسموغونيات (علم نشوء الكون) في بابلونية وفي مصر تتحدّث عن غياب الحياة وغياب الكائنات. عرف اليهوهي ملحمة جلجامش، البطل الذي أسّس أسوار أوروك، الذي بحث عن الخلود في أقاصي الأرض دون أن يجده. دلّه أوتنفستيم (نوح البابلي) على نبتة الحياة بعد أن نصحته امرأة ولكنّ الحيّة سرقت نبتة الحياة (وجدت قطعة من ملحمة جلجامش في مجدو في فلسطين). إذا كانت بابلونية قد عرفت نبتة الحياة، فنصوص أهرام مصر عرفت شجرة الحياة التي تمنح الخلود. أمّا في كنعان فوُجدت سُطُر عن إله العاصفة الذي يُمسك البرق بيده.

وتكلّمت الأساطير عن أنهار تحيط بالعالم. سُمّي أحدها فجشن (فيشون في العبرية). وفي كنعان كُرّمت الحيّات كعلامة للخصب. أمّا في مصر فالحيّة أبوفيس هي التي تحارب كلّ ليلة الإله الشمس لتمنعه من الظهور. ووُجدت أيضاً سُطُر سومرية عن ظهور الحياة في أشكالها المُتعاقبة (انكي ونهورساج).

وجب على اللاهوتي اليهوهي أن يفتح طريقًا صعبًا في هذه الغابة من العبارات الملوّنة والصور الدراماتيكية عن بداية الحياة البشرية وانتشارها. كان عليه أن يقيم توازنًا بين الرموز المتشعّبة في عصره وبين إيمان إبراهيم. كان عليه أن يُزيل السطر عن النماذج الأدبية التي وصلت إليه من عالم بابل أو مصر أو فينيقية. فالنهر (القمر يحلّ محلّ الأوقيانوس الأولاني. راجع التحيّة إلى فتاح) الذي يخرج من عدن ليدخل إلى الجنّة، يتفرّع إلى أربعة أنهر (اثنان حملا اسمًا شهيرًا في التاريخ: دجلة والفرات). وإذ أراد الكاتب أن يصوّر تقدّم الحضارة وبناء المدن وتنظيم المهن، استعمل التقليد السومري عن الحكماء السبعة الذين عاشوا قبل الطوفان، وهذا التقليد رواه بيروسيوس، الكاهن البابلي، في الزمن

اليوناني. وإذ أراد أن يتحدّث عن طموح مدن بلاد الرافدين إلى مملكة شاملة باسم إلههم، استعمل نصوص وتمثّلات الزيقورات، وهي أبراج ذات طبقات. يقيم الإله في كابلة، في أعلاها، فيجمع بين السماء والأرض. أمّا اسم زقورة بابل فهو: أ، تمن، ان، كي، أي بيت السور المُقدّس للسماء والأرض. ولائحة الشعوب في ف ١٠ تلتقي باللوائح البابلية والمصرية التي كان يخطّها الطلاّب الكتبة، وبالتعاليق الصغيرة حول لائحة الملوك السومريين.

هذا الاطّلاع الواسع هو حكمة في المعنى القديم للكلمة. فالكاتب يحدّثنا عن توق الإنسان إلى الحياة، وعن جواب يقدّمه باسم الرب في العالم الملموس الذي عرفه الكتبة في عمره. ولكنّه زاد بعض التعاليق الحكميّة حول البحث عن السعادة. فشجرة الحياة في وسط البستان صارت شجرتين: شجرة الحياة التي تدلّ على الحياة الأبدية التي يمتلكها الآلهة. وشجرة الخير والشر التي تعني التمييز بين ما يقود إلى السعادة وما يقود إلى الشقاء. كانت هذه المعرفة موضوع تفكير الحكماء المصريين، وانتقلت إلى التقوى الشعبية دون أن تصبح شجرة موضوعة قرب شجرة الحياة. هذه الشجرة هي ثمينة من أجل النجاح (٣:٨؛ رج ٦:٢٠؛ ١٧:٨. هشكيل في النصوص الحكمية). والحيّة ليست فقط الحيّة التي سرقت جلجامش، وحيّة الكنعانيين السحرية، والحيّة التي تعارض الشمس في عالم مصر. وليست الحيّة السياسية التي هي شعار يُرسَم على جبين فرعون فيدل على القدرة السياسية والدبلوماسية. الحيّة هي كائن محتال، «عروم» (٣:١؛ رج أم ١٢:١٦؛ ١٣:١٦). ويستعمل الكاتب مواضيع سومرية قديمة، مثل الصراع بين الراعي والفلاّح، ليعطي معنى سوسيولوجيًا عميقًا لتقاليد قبليّة عن العلاقات بين البشر.

وإذ أراد الكاتب أن ينزع السطر (خبر شعبي عن الآلهة) عن حضارة دينية بابلية وكنعانية، استعمل تقاليد قبلية: بستانه صار واحة في الصحراء، وصار العمل في الأرض عملاً متعبًا بالنسبة إلى قطاف الثمر. وإذا أراد أن يصوّر لعنة الأرض التي مزجت شقاء الإنسان بتقدّم الحضارة، استعمل تقاليد عن القينيّين (كان قايين جدّهم). ويلتقي أبناء قايين السبعة بالحكماء السبعة. طُردوا من عشّهم (قنّهم، عد ٢٤:٢١)، فعادوا إلى حياة البداوة والتقوا ببني إسرائيل في البرّية قبل أن يرافقوهم إلى أرض كنعان. ونجد بقربهم أبناء شيت (عد ٢٤:١٧) الذين حلّوا محلّهم في موآب. إنّ أبناء شيت شعب من البدو عرفته

النصوص المسمارية (سوتو) وقابلته مع سيتو (أو الأسيويين) الوارد في النصوص المصرية، ومع شوسو الوارد في نصوص أخرى (بعد القرن ١٥ ق م). وعرف الكاتب تقليد الجبابرة الذين عاشوا قرب حبرون (عد ١٣ : ٢٣) والذين يذكرهم نص مصري (برديّة أنستاسي الأوّل)، فيدلّ بذلك على خطايا البشر الذين اتّحدوا بأبناء الله.

في هذا العمل، ظلّ اليهوهي قريبًا من مراجع ووثائق عرفها معاصروه، فلم يتجنّب بعض التنافر. مثلاً، إذا كان يابل ابن الذين يعيشون تحت الخيام ومع القطعان، فنحن لا نرى توافق نسله مع طوفان يدمّر كل حيّ ويعيد بناء البشرية مع نوح ونسله. وهناك نقص في تآلف النصوص. مثلاً، يشكّل نوح ابن لامك تقدّمًا جديدًا مع استنباط الكرمة، ولكنّ هذا الاستنباط الجديد رافق رذائل جديدة. كان لنا تعدّد الزوجات عند لامك، فصار لنا السكر وعلاقات الزنى مع الأقارب (هذا ما يعنيه: اكتشف عري أبيه في لا ١٨ : ٢٦). أمّا المسؤول عن كل هذا، فهو كنعان الذي يُعتَبر هنا كابن حام (تعود اللفظة إلى «كامي» وهي أحد أسماء مصر). ولكن، إذا عدنا إلى لائحة الشعوب (ف ١٠) وجدنا أنّ العلاقات بين كنعان (أ ١٥) ومصر (مصرائيم، آ ١٣) ليست هي هي.

كان عمل هذا «المؤرّخ» صعبًا، ولهذا نحن نتأمّل بإعجاب في التوازن الذي به قدّم دينامية البشرية في نموّها، كما في انحرافاتها قبل أن تأتي بركة الله على إبراهيم.

كيف بدا هذا التاريخ الديني الأولاني؟

يصوّر الكاتب حالة الأرض قبل الخلق ببضع كلمات: لا نبات ولا إنسان، بل بخار يصعد من الأرض ويطرّيها. أوّل خليقة هي الإنسان. ثمّ خلق الله كلّ شيء حول الإنسان ومن أجل الإنسان (تلك هي فكرة خاتي حين كتب لابنه مريكارع حوالي سنة ٢٠٠٠ ق م). جُبل الإنسان (يصر في العبرانية، عمل الفخّاري) من التراب (كما في أتراحسيس). إنّه آدم، لأنّه أخذ من أدمة أي الأرض. جُبل من الطينة التي منها جبل الكون المنظور ولكن أنعشه روح (أو نسمة) آت من عند الله. لأجل هذا الإنسان أعطى الرب النبات في بستان سيحفظه الإنسان ويعمل فيه. ثمّ جاءه بالحيوانات فأعطاها الإنسان اسماء محدِّدًا وظيفة كلّ منها. ولكنّ خليقة واحدة، وُلدت منه فكانت لحمه وعظمه (هذا يدلّ على القرابة الحميمة، رج ٢٩ : ١٤؛ قض ٩ : ٢؛ ٢؛ صم ٥ : ١)، شاركته في وحدة حياة تتجاوز الوحدة العائلية. ولكنّ هذه الوحدة الهادئة ستنقلب على الإنسان بفعل الحيّة (هذه

القدره الكونيّة التي تحدّثنا عن رموزها المتشعّبة). سمع الإنسان صوت الحيّة، لا كلام الله، فأكل من ثمرة الشجرة (نحن أمام تابو أو محرّم طقسي على مستوى الطعام). فُتحت عيونهما (رج ١ حم ١٤ : ٢٠) فنالا معرفة سامية تجعلهم في وضع الوهيم أي الآلهة (٣ : ٢٢). ولكنّهما في الواقع، لاحظا عريها وضعفهما الجذري، لاحظا أنّهما صارا يهربان من الحضور الإلهي. وتدخّل الله : سيظلّ الصراعُ دائمًا بين الحيّة ونسل المرأة التي ستدوسها على رأسها فتتغلّب عليها. أمّا الإنسان ففُرض عليه بعد اليوم التعب المضني، لأنّ الأرض صارت ملعونة بسببه. واستعمل الرب جلد الحيوان ليغطّي به الإنسان الذي طُرد من الجنّة. زالت الحياة الحميمة بين الإنسان والله. ولن تعود إليه شجرة الحياة إلاّ بعطيّة الحكمة الإلهية الخلاقة (أم ٣ : ١٨ — ٢٠؛ ١١ : ٣٠). أمّا في الوقت الحاضر، فهي بعيدة عن متناوله، كما مُنعت عليه أرض الله التي يحفظها الكروبيم (حرّاس القصور والهياكل في بلاد الرافدين) والصاعقة (رمز إله العاصفة. كان الإله الأرفع عند الساميين الغربيين. العاصفة هي علامة مطر خيّر، ولكنّها تهدّد الإنسان وتخيفه).

وترتبط الفصول التالية بما سبق : نمت الحياة في الخير كما في الشر. وَضعت حوّاء ابنَها البكر مع يهوه (٤ : ١) الذي يفتح الرحم (٢٩ : ٣١؛ ٣٠ : ٢٢). ولكنّها ستشاهد الأخ يقتل أخاه. استطاع الرعاة والفلاّحون أن يقدّموا للرب بواكير نتاجهم، ولكنّ الخطيئة رابضة هنا. لم يَسُد عليها قايين (٤ : ٧ — ٨)، كما أنّ آدم لم يتغلّب على سحر الحيّة بواسطة حوّاء الخاضعة لها (٣ : ١٦ ب). واستعان الكاتب اليهوهي بالتقاليد القينية والشيتية فصوَّر نموّ الحياة المتحضّرة واستنباط الفنون. ولكنّه سيشهد مع لامك تكاثر أعمال الانتقام والقتل (تك ٤ : ٢٣ — ٢٤) وظاهرة تعدّد الزوجات. وجاءت ولادة نوح فعزّت قلب أبيه العائش على أرض ملعونة (٥ : ٢٩). ولكنّ بني الله (قوى كونية في خدمة يهوه، رج أي ١ : ٦ ي؛ مز ٢٩ : ١؛ ٨٩ : ٧). اتّخذوا بنات البشر فخرج الجبابرة (٦ : ٤). الناس هم بشر، وهم يضلّون (رج شبح العبري الذي يعني في أحد معانيه العربية : أخطأ) إلى درجة قرّر فيها الله أن لا يبقى روحه فيهم أكثر من ١٢٠ سنة. كان الرب قد جبل جبلة حسنة (يصر في ٢ : ٧)، ولكنّ الجبلة شوّهت نفسها (يصر في ٦ : ٥) وستظلّ هكذا بعد الطوفان (٨ : ٢١). إنّ تصوّرات الإنسان شرّيرة وخاطئة. هذه هي الخطيئة الأصلية، بمعنى أنّ الإنسان فتح الباب لقوة الشرّ، لقوّة موت لا يأتي من الله. الرب يُسامح كما فعل أيا حين خلّص أتراحسيس، ولكنّ اليهوهي سيصوّر هذا الخلاص عبر خبر الطوفان : منح الله

نعمته لنوح وجدّد الحياة البشرية. وقَبِل الله محرقة نوح فتوقّفت اللعنة عن الأرض، وتأمّن نظام النواميس الطبيعية (أيّام وفصول) مهما كانت استعدادت الإنسان شرّيرة (٨: ٢١ – ٢٣). لا شكّ في أنّ الكاتب الملهم عاد إلى فيضانات النيل المُنتظمة ليغني صورة الكارثة التي تعرفها فيضانات بابلونية. ولكنّ ما يهمّه من الوجهة اللاهوتية هو مضمون المحرقة، تلك الذبيحة التي سبقت موسى ومارسها إبراهيم على جبل موريا.

وعادت البشريّة إلى الانتشار والنموّ في المجال الحضاري، ولكنّ نوحًا، بطل الطوفان ومُخترع زراعة الكرمة، ترك السُكر يستولي عليه. جعل الكاتب نفسه في وجهة النظر اليهوذاوي الجنوبي حيث نجد ثلاثة أنماط مختلفة من البشر: الساميّون، الحاميّون (رج كامي أحد أسماء مصر، ولكنّ حامًا هو هنا أبو الكنعانيين)، اليافثيون (اسم يافتوس ابن الأرض ووالد بروماتايس. يذكّرنا بيافا حيث أقام «شعوب البحر» ومنهم الفلسطيون الآتون من الغرب). كشف كنعان عري أبيه فخضع لإخوته. وجاء قول آخر فعبّر عن العلاقات الطيّبة بين سام ويافت، كما ستكون بين داود وآكيش أحد أمراء الفلسطيين.

وترتبط الشعوب المعروفة بثلاثة فروع سوف تتقاسم الأرض (١٠: ٢٥): الساميّون مع عابر وشعوب عرابية (١٠: ٢١، ٢٣ – ٣١. أو ما يسمّى بالمعنى الجغرافي الجزيرة العربية)، كنعان الخاضع لإخوته (٩: ٢٥، ١٠: ١٥ – ١٩) ومجموعة ثالثة متنوّعة (١٠: ٨ – ١٤) نجد فيها بابل وشنعار (رج جبل سنحار في بلاد الرافدين). وتبع اليهوهي لوائح الملوك السومريّة، فتوقّف عند تعاليق سوسيولوجية، منها خبر برج بابل في أرض شنعار. ما عمله البشر هنا هو رمز إلى طموح الإنسان الذي يتوق إلى إخضاع السماء وتحقيق الوحدة البشرية بتأسيس الأمبراطوريات الكبرى. وكما طرد الله بقسوة آدم وحوّاء من الفردوس، وكما كان عنيفًا حين قرّر الطوفان، هكذا سينزل ليبلبل الألسنة وليبدّد هذه البشريّة الطامحة إلى السيطرة على السماء. ولكن سيبدأ عمل آخر في بلاد الرافدين هذه. هو عمل البركة: تحدّث الله مع إبراهيم كما تحدّث مع آدم وقايين ونوح، مع نظرة جديدة ومشروع جديد.

ب – تاريخ الآباء

أوّلاً: إبراهيم وإسحق

ويتابع الكاتب اليهوهي شميلته اللاهوتية مستعملاً تقاليد الآباء. إبراهيم ابن تارح في بلاد الرافدين، وهو يرتبط برابط القرابة مع الآراميين (ناحور، ملكة)، مع الموآبيين (هاران، لوط) (١١: ٢٧ ب – ٣٠). حدّث الله إبراهيم كما تعوّدت الآلهة المحامية أن

تفعل مع مؤمنيها في بلاد الرافدين. لن نجد أثرًا لثورة دينيّة. فإله إبراهيم وإله ناحور لا يتعارضان في ٣١:٥٣. بل إله إبراهيم هو إله ناحور. ولكنّ هناك نداء لتكوين أمّة ووعد ببركة ستشارك فيها كلّ أمم الأرض (١٢:١ – ٣).

ويتوقّف الكاتب عند تنقّل إبراهيم في الأماكن المقدّسة: شكيم (سنديانة مورة)، بيت إيل (بين العيّ وبيت إيل)، ممرا قرب حبرون. وهناك بنى مذابح (حسب الصورة الواردة في خر ٢٠:٢٥) للمحرقات (رج تك ٨:٢٠) ودعا باسم الرب. كرّم إلهَه الشخصيّ باسم إيل (اسم الإله السامي لدى الكنعانيين) في هذه المعابد ولا سيّمَا في بئر سبع (٢١:٣٣، إيل عولام، أو إله الآزال).

إبراهيم هو الأب (والبطريرك أو رئيس العائلة) المثالي بفضائله وثباته ونجاحه. عاش غريبًا وسط أمراء أقوياء استطاعوا أن يأخذوا له امرأته (١٢:١٠ – ٣٠) ولكنّه نجح بمساندة الهه. العبارة معروفة: «آمن إبراهيم بالرب الذي اعتبره بارًا، أي عائشًا حسب وصاياه» (١٥:٦). هذا البارّ لا يمسّ ممتلكات الكنعانيين (١٢:٦)، وسائر سكّان البلاد (١٣:٧). يتخلّى عن الحصّة الفضلى للوط (١٣:٥، ٧، ١١ أ، ١٢ ب – ١٨) وسيدافع عنه (ف ١٤) ويتشفّع من أجله (١٨:١٦ – ٣٣).

إنّ المواعيد الإلهيّة توجّهت إلى نسل إبراهيم (١٢:٢؛ ١٣:١٥). هكذا توجّهت مواعيد الإله إيل إلى نسل كارت الملك. ولكن لا نسل لكارت، لا نسل لدانيل الحكيم الفينيقي، ولا نسل لإبراهيم. وُعد إبراهيم بالنسل (ف ١٥) في ممرا قرب حبرون (١٣:١٨) في رؤية ليلية. وقيل له: بعد وقت من الضيق، سيمتلك نسله البلاد ويضمّ إليه سكّانها (١٥:١٨ ب – ٢١). سيتجاوز هذا النسل نسل لوط فيصل إلى إسماعيل (ف ١٦) وأبناء قطورة (٢٥:١ – ٦، ومنهم مديان). ولكن، من يكون الوارث الحقيقي للموعد الإلهيّ؟ لم يكن البكر. تدخّلت سارة فطرد إسماعيل. ووُلد إسحق بعد وعد إلهي تمّ خلال مأدبة أقامها إبراهيم للرب الذي رافقه ملاكان (١٨:١؛ ١٩:١). استضاف إبراهيم الرب «قاضي الأرض كلّها، الذي يمارس الحقّ والعدل» (١٨:٢٥) فأمر أبناءه بممارسة هاتين الفضيلتين (مشفط، صدقه، أي: الاستقامة والصدق)، اللتين ستكونان أساس ملكية داود (٢ صم ٨:١٥؛ أش ٩:٦). وتشفّع إبراهيم من أجل سدوم وعمورة (بسبب لوط ابن أخيه)، ولكنّه لم يستطع أن ينجّي المدينتين من الخراب، ولا نسله من التلوّث بالعوائد الوثنية (١٩:٣٠ – ٣٨).

وحدّثنا الكاتب عن ذبيحة إسحق (ف ٢٢)، ودلت عبارة «باب أعدائه» احتلال مدينة أورشليم. وفي المعنى عينه نفهم لفظة البيوسيين التي وردت في ١٥ : ٢١. أمّا موريا فصارت تلّة صهيون في ٢ أخ ٣ : ١. ويبدو أنّ إبراهيم مات في ممرا قبل أن يُدفن في مغارة المكفيلة قرب حبرون.

أرسل إبراهيم كبير عبيده ليأتي بزوجة لابنه. وعاد العبد إلى سيّده مع رفقة، عاد إلى الجنوب، إلى لحي روئي، جنوبي بئر سبع. ونقرأ آخر أحداث حياة إبراهيم قرب بئر سبع: خصام مع أبيملك في شأن الآبار، حلف إبراهيم، نصب شجرة مقدّسة في بئر سبع (١١ : ١٥ - ٢٦، ٢٨ - ٣١، ٣٣ - ٣٤).

وتضمّ دورة إبراهيم دورة إسحق التي تجري في المنطقة عينها (لحي روئي، بئر سبع)، مع الأحداث عينها (مع نظرة أقلّ شمولاً). بعد أن تزوّج إسحق من رفقة (ف ٢٤) أقام في لحي روئي (٢٥ : ١١ ب)، قرب إسماعيل. وكان لرفقة ابنان عيسو ويعقوب. وبعد خبر عتيق حَوْل أولوية يعقوب الذي تعقّب أخاه وتغلّب عليه (٢٥ : ٢١ - ٢٦ أ)، عرف الكاتب خبرًا آخر (٢٧ : ١ - ٤٥) سيكولوجيًا ودراماتيكيًا (٢٧ : ١ - ٤٥)، حيث تلعب المرأة دورًا بارزًا في نقل الإرث من الآباء إلى البنين: هكذا فعلت سارة بالنسبة إلى إسحق، وهكذا فعلت رفقة. وهكذا ستعمل بتشابع من أجل ابنها سليمان. لهذا يورد سفر الملوك اسم أمّ الملك (١ مل ١٤ : ٣١).

ثانيًا: يعقوب

حين تحدّث الكاتب عن إبراهيم وإسحق، أبرز الوحدة العميقة للعبادة المرفوعة لإله إبراهيم، وكان ذلك في الجنوب، أي منطقة بئر سبع حيث أقامت قبيلة شمعون، أو في منطقة حبرون حيث كان داود ملكًا مدّة سبع سنوات بعد أن كان أميرًا في صقلاج قرب بئر سبع. وخلال عبور إبراهيم في شكيم وبيت إيل، ارتبط بمعابد الشمال المقامة في أرض منسّى وافرائيم. ودورة تقاليد يعقوب وتنقّلاته حتّى أرض الأراميين ساعدت الكاتب على ربط كل معابد إسرائيل بإله إبراهيم وإسحق ويعقوب. تعرّض يعقوب لحسد عيسو (ادوم) فترك الجنوب ولن يمرّ فيه إلاّ بطريقة عابرة حين يذهب إلى مصر (٤٦ : ٢).

نجد يعقوب أوّلاً في بيت إيل (٢٨ : ١٠، ١٣ - ١٦) حيث تراءى الله له في رؤية ليليّة وجدّد له المواعيد المعطاة لإبراهيم وإسحق. ثمّ ذهب إلى حاران لدى لابان

الأرامي. هناك تزوّج بليئة. اهتمّ الكاتب بالعوائد الزواجية، بتصرّفات القبائل. وأراد يعقوب أن يعود إلى أهله (٣٠:٢٥). غير أنّ لابان عرف أنّ الربّ باركه بسبب يعقوب (٣٠:٢٧)، فعرض عليه أن يبقى في خدمته (٣٠:٢٩ - ٣٠). وكانت مباراة بين يعقوب وعمّه: من سيكون أكثر حيلة ودهاء من الآخر؟ سيربح يعقوب المعركة ويكوّن لنفسه قطيعًا مستقلاً عن قطيع لابان. صار غنيًّا فانحسد منه أبناء لابان. وإذ أحسّ يعقوب أنّه عرضة للشبهات، استفاد من غياب لابان ليجزّ غنمه، فعاد إلى أرض أبيه، بناء على أمر الرب. هرب يعقوب حتّى جبال جلعاد وهناك أدركه لابان الذي طالب لبناته بمعاملة حسنة ولنفسه بالآلهة التي سُرقت له. وكان عهد بين يعقوب ولابان، بين العبراني والأرامي. وسيكون عهد مع عيسو كرمز للعهد مع الأدوميين بانتظار العهد مع الشكيميين. ولكنّ العنف الذي مارسه شمعون ولاوي دفع يعقوب إلى أن يترك شكيم ويقترب من حبرون.

ثالثًا: يهوذا ويوسف

إنّ أعمال شمعون ولاوي ورأوبين (زنى مع بلهة جارية أبيه) أبعدتهم عن الوعد، فانفتحت الطريق أمام الرابع الذي هو يهوذا. سينال الصولجان وعصا الملك (٤٩:١٠). ويرتبط يوسف بيهوذا. إنّ يهوذا هو الذي يخلّص يوسف (٣٧:٢٦ - ٢٧) وإخوته (٤٤:١٨ - ٣٤). إنّه حامل الوديعة، ولهذا سينتصر على يوسف الذي هو نموذج الوزير المحنّك (٤٧:١٣ - ٢٦) الذي ستفشل حنكته أمام مشيئة يعقوب (٤٨:١٧ - ٢٠).

بدأ الكاتب بفصل عن عيسو، فتحدّث عن النظام الملكي الذي ظهر في أدوم قبل أن يظهر في إسرائيل (٣٦:٣١). إنّ لائحة ملوك أدوم هي واحدة من أربع لوائح (آ ١٠، ١٥ ب - ١٩؛ ٢٠:٢٨، ٣١ - ٣٩) مهمّة لمملكة الجنوب التي سادت على أدوم في أيّام داود وسليمان. وفي ف ٣٨، أورد الكاتب نسل يهوذا: فارص (جد داود) وزارح (اسم عشيرة أدومية في ٣٦:١٣، ١٧، ٣٣). وأبرز دور تامار التي كانت أبرّ من يهوذا، فأجبرته على تأمين النسل والمُحافظة على العادات والتقاليد.

أمّا يوسف، ففضّله أبوه على كلّ إخوته، واشترى له قميصاً كقميص الأمراء. فبدا أنّه معدّ لمصير سيجعله حاكمًا على إخوته (٣٧:٣ ي). أرسله والده إلى إخوته في دوتان، ولكنّ إخوته باعوه إلى الإسماعيليين الذين أخذوه إلى مصر. وأرسل الإخوة إلى يعقوب القميص المُلطّخ بدم تيس مذبوح.

وشدّد الكاتب على نجاح يوسف (٣٩:٣) بفضل الرب وبركته. سيعرف يوسف السجن بسبب امرأة فوطيفار، ولكنّه سينجح من جديد فيواجه سنوات الجوع السبع. صار «سيّدًا» على بلاد مصر. فجمع الحنطة في أيّام الشبع. ولمّا جاءت أيّام الجوع، أرسل يعقوب أبناءه إلى مصر. وصلوا إلى يوسف فعرفهم وعاملهم كجواسيس، واحتفظ بأحدهم أسيرًا بانتظار أن يأتي إليه بنيامين الذي ظلّ في البيت. وتتوالى الأحداث فيأتي يعقوب إلى مصر. وبعد أن يبارك أبناءه يموت هناك، ولكنّه سيُدفن في أرض أجداده.

٤ – اللاهوت في سفر التكوين

يعبّر الكاتب عن لاهوته بطريقة ملموسة بصور متوازنة تدلّ على حضور الله السرّي في حياة مختاريه. فوراء بساطة الأخبار، نجد نظرة عميقة إلى عمل الله. نحن نستشفّ حضور الله الذي لا يفرض نفسه. ولكنّنا لا نستطيع أن نفهم هذه الأخبار، التي تبدو لأوّل وهلة عادية، إلاّ بتعليم عن العناية التي يمارسها الله تجاه الآباء وأبنائهم. دُوِّن تلك في عالم عرف مؤلّفات بابل ومصر، فواجه المشاكل الإنسانية في شكلها الحميم وفي شكلها العام معًا. ونحن نستطيع أن نجمل المواضيع الأساسية في فكره الديني تحت ثلاثة عناوين: عالم الكاتب هو عالم علوي ينقلنا إلى مستوى يتجاوز الطبيعة البشرية. وتتكوّن ديانته من ثقة بقدرة الله الذي يسود قوى الشر. يهوه هو إله شعبه الوطني وهو يحقّق الخلاص في شخص إبراهيم وارث المواعيد.

أ – عالم علوي

لن نسأل تلك عبارات واضحة عن حقائق طبيعية مثل وحدانيّة الله أو قدرته أو معرفته الشاملة. إنّ الكاتب يعرف هذه الحقائق ويحيا منها، ولكنّه لا يعبّر عنها. إنّه كتب كتابه ليعالج حقائق من درجة أخرى. عليه أن يعبّر في لغة بشرية في متناول معاصريه (الذين لم يدرسوا الفلسفة والماورائيات) عن أسرار الله نفسه وعمله في حياة البشر. فإذا أردنا أن نفهم كلامه، نجعل نفوسنا في وجهة عصره فنعي المشاكل الدينية التي طرحها على نفسه.

لم تُطرَح مسألة وجود الله في عصره. السؤال الذي طُرح هو: أين نجد الله وكيف نجده؟ فالإنسان يعي أنّه «ألعوبة» قوى تضغط على حياته وتستجلبه. فأيّة قوّة يتبع؟ قوى الطبيعة

(بعل)، قوى السياسة (الدولة الحاكمة)، أو إله تقليد شعبه؟ وقال الناس في عصره إنّ الإنسان يتّصل اتصالاً مستمرًّا بالإله (أو الآلهة). هو يستطيع أن يرفع صلاته إلى القوى العلوية ويحصل منها على جواب. ولكنّ ما لم يكن يعرفه هو: من هو الإله الأسمى؟ من هو الإله الذي هو وحده الله والذي تسمو قدرته على كل قدرة؟ أيّة قدرة تمسك بالحياة وتقدِّم الحياة للإنسان؟ قدرة الطبيعة أو السياسة أو قدرة الله الواحد الذي يحدّثنا عنه تقليد آبائنا؟

وقال مُعاصرو تلك: إنّ الله يمنح حياته. فالخصب هو علامة حضور الله وقدرته. إذن، الإنسان هو ابن الله. كانوا يعتبرون فرعون مصر مولودًا من الإله. وقد قال الحكيم مريكارع حوالي سنة ٢٠٠٠ ق م: الإنسان هو صورة الله. ولكنّ ما جهله الناس: ما هو العنصر الإلهي في الإنسان؟ ما الذي يجعله شبيهًا بالله؟ إلى أيّ حدّ الله هو أب للانسان؟

عرف قرّاء تلك أنّ الإله يوجّه المجموعات البشرية. لقد اعتاد ملك أشورية بعد كل حملة من حملاته أن يقدّم تقريرًا لإلهه السامي. ولكن وسط تعدّد الأمم والممالك التي غالبًا ما تتصارع، لم يكن يعرف الناس من هو الملك أو القائد الذي هو وكيل سيّد السماء والأرض حيث تعيش هذه الأمم.

وقال الناس: إن تألم الإنسان، فهذا يعود إلى خطأ اقترفه ضدّ الإله. ولكن هل لهذا الإله نزوات أم هو الإله الحكيم والعادل؟ ثمّ ما هي الخطيئة التي نتجنّبها؟ وهل نستطيع أن نتجنّبها؟

هكذا فكّر الكاتب بالعلاقات المُباشرة بين الله والإنسان، في إطار نظرة علويّة إلى الكون ومشاكله. وهو لا يكتب درسًا في علم الأخلاق أو الإلهيّات. إنّه يكتب إلى أناس قلقوا على مصيرهم، فجعلهم يدركون بأمثلة مأخوذة من الواقع اليومي أو الوطني، أين هو العالم العلوي الحقيقي وأين هو العالم العلوي الكاذب.

لا ليس الله شخصاً منعزلاً على نفسه. إنّه يريد أن يمنح البشرَ حياته. الله حاضر في التاريخ وفي الكون المحسوس (هذا هو سرّ التجسّد). والله لا يتخلّى عن البشريّة الخاطئة (هذا هو سرّ الفداء). ليس الله شريعة تفرض نفسها على الكون بقدر ما هو حاضر يُساعد الإنسان على العيش بسعادة في هذا الكون.

ب - تفاؤل ديني

إنّ الكاتب المُلهم ينظر إلى البشرية من دون أن يتوهّم أنّها ذاهبة إلى الدمار أو أنّها بشرية لا خطيئة فيها. هو يقدّم عرضاً عن الضعف البشري يصدمنا ويُشكّكنا. ولكنّه يعلم أنّ هذا الإنسان يستطيع أن يرتفع إلى الله، كما فعل نوح بعد الطوفان. قدّم ذبيحته، فتنسّم فيها الرب رائحة الرضى (٨: ٢١).

اهتمّ الكاتب بتأثير المرأة في مصير الإنسان، فلم يرَ فيها فقط تلك التي تطغي وتجتذب إلى الشر (٣: ٦) بل الأمّ التي تعطي الحياة وتلد مع الله (٤: ١). واهتمّ بصورة خاصة بمسائل الخصب والميراث والحياة. رأى قوى الشر تعمل، رأى الشقاء البشري، ومع ذلك ظلّ مُتفائلاً: هو يثق بالطبيعة وبنواميسها، فلن يأتي طوفان آخر ليبلبلها. إنّه يشاهد الحياة تنتشر، وأبناء يعقوب يُبارَكون في نسلهم، وبني إسرائيل ينجون من العبودية.

إنّه مُتفائل، ولكنّ تفاؤله تفاؤل ديني. وهو يتأسّس على معرفته لله، على معرفة مقاصده وقدرته. الله يريد أن يعيش مع الإنسان. هو لا يريد موت الإنسان ولو خاطئًا، بل أن يحيا. وإذ أراد أن يصوّر الحضور الإلهي على هذه الأرض، لجأ إلى الصور الأنطروبومورفية (يشبّه الله بالإنسان) حتّى الجريئة منها. الرب يزور آدم وحوّاء عند نسيم المساء. ويصنع لهما لباسًا من جلد. يُغلق بنفسه بابَ سفينة نوح... مع هذا يهتمّ الكاتب بالأسباب الثانوية، أكانت من عالم الطبيعة (إستعمل الله الريح ليزيل المياه عن وجه الأرض) أم من عالم السيكولوجيا (الطموح، الحسد، الحب). الإله الذي يعبده الإنسان هو متسام، وهذه العظمة تتجلّى بعض المرّات بقسوة: أكل آدم وحوّاء من الشجرة فطُردا. حاول البشر أن يدركوا السماء ببرجهم فتبعثروا. ولكنّ هذا الإله هو قَريب من الإنسان. يكلّمه، يشاركه في مآدبه كما فعل مع إبراهيم عند سنديانة ممرا (ف ١٨). تتوجّه شريعة الرب إلى ضمير الإنسان، وهي تفرض نفسها عليه وكأنّها محرّمة من محرمات الله. فالشريعة الفصحية تتضمّن الخبز الفطير، والخطيئة الأولى تشبه إلى حد بعيد شريعة محرّمة (تابو) على مستوى الطعام. ما يطلبه الرب هو الإيمان به والشجاعة في ظروف الحياة، والثقة بتقاليد الأمّة وحياتها.

ج - الخلاص المُنتظر

يهوه هو إله وطني. ولكنّه أيضاً الإله الشامل الذي يعبده أنوش ابن شيت قبل الطوفان. هو يكشف عن نفسه لإبراهيم ونسله. وحين خلّص شعبه من العبودية صار إلههم. يبارك اللهُ شعبَه، ولكنّه يبارك أيضاً كل شعوب الأرض في إبراهيم. فقبيلة يهوذا

التي استلمت الصولجان ضمّت في صفوفها بني شوع (ف ٣٨) الكنعاني. وكان لحوباب القيني حصّة في الميراث (عد ١٠ : ٢٩). والذين خرجوا من مصر كانوا خليطاً من الناس سيوحّدهم الإيمان بالله الواحد.

المسألة الأولى التي تطرّق إليها الكاتب، هي الأمانة لإله الوصايا رغم سحر الحكمة المصرية والعبادات الكنعانية. أمّا المسألة الثانية فهي التواصل الذي يؤمّن حمل السلطة الآتية من عند الله. أن يكون في الأمّة رئيس بشريّ يحكمها باسم الإله الوطني، فهذا أمر لا يجادل فيه الشرق القديم. ولكن أن يكون الوارث هو البكر دومًا، فهذا ما لا يقول به الكتاب المقدّس. استجيبت صلاة هابيل لا صلاة قايين الذي هو البكر. تغلّب إسحق على إسماعيل، ويعقوب على عيسو، ويهوذا على إخوته الثلاثة الأكبر منه سنًّا. ثمّ إنّنا نُلاحظ النبوءات المسيحانية: «الإنجيل الأولاني» في ٣ : ١٥ : يُعلن الخلاص بواسطة نسل المرأة. نبوءة يعقوب على يهوذا وشيلو (أي الذي له الملك، تك ٤٩ : ١٠؛ رج حز ٢١ : ٣٢) الذي رأى فيه الآباء يسوع المسيح. وإذا ابتعدنا عن سفر التكوين نقرأ نبوءة بلعام عن الكوكب الخارج من يعقوب (عد ٢٤ : ١٧) بانتظار ما يقوله ناتان (٢ صم ٧) عن دوام العون الإلهيّ في بيت داود الذي من نسل يهوذا. تكلّم الكاتب في العهد القديم عن يهوذا وداود، ولكنّه في الواقع تطلّع إلى ابن داود الذي قال له الكاتب: إجلس عن يميني، حتّى أجعل أعداءك موطئًا لقدميك (رج أع ٢ : ٢٩ ي).

المراجع

AALDERS, G. C, *Genesis,* Grand Rapids, 2 vol., 1981.

BOICE, A. M, *Genesis: An Expositional Commentary,* vol. 2: Genesis 12 – 36, 43. Grand Rapids, 1985.

BRUEGDEMANN, W, *Genesis* (Interpretation), Atlanta, 1982.

CASSUTO, A, *A Commentary on the Book of Genesis,* Jerusalem, 1978.

CHAINE, J, *La Genèse,* Paris, 1948.

CLAMER, A, *La Genèses,* BPC, Paris, 1953.

CIMOSA, M, *Genesis 1 – 11. Alle Origini dell'uomo* (Leggere oggi la Bibbia), Brescia, 1984.

CLINES, D. J. A, *The Theme of the Pentateuch,* Sheffield, 1978.

COATS, G. W, *Genesis With introd. to Narrative Literature,* Grand Rapids, 1984.

COLLIN, M, *Abraham,* CE 56, Paris, 1986.

DAVIDSON, R. A, *Genesis 12 – 50,* CBC, Cambridge, 1979

1 – 11 id. 1980.

FOX, E, *In the Beginning. A New English Rendition of the Book of Genesis.* Trans. With Comm. And Notes, New York, 1983.

GIBERT, P, *Bible, Mythes et récits de commmencement* (Parole de Dieu), Paris, 1986.

GIBSON, J. C. L, *Genesis vol.* I, 1981, Edinburg; vol. II, 1982.

GOWAN, D. E, *From Eden to Babel: A Commentary on the Book of Genesis 2 – 11* (ITC), Grand Rapids, 1988.

GRELOT, P, *Homme qui es - tu?* CE n° 4, Paris, 1973.

MAHER, M, *Genesis (OTM),* Wilmington, 1982.

MARTIN – ACHARD, R, *Actualité d'Abraham,* Neuchâtel, 1969.

MICHAELI, F, *Le livre de la Genèse* (de 12 – 50), Neuchâtel, 1959.

MICHAUD, R, *Les Patriarches. Histoire et Théologie,* Paris, 1975.

NEVEU, L, *Avant Abraham* (Genèse I – XI), Paris, 1984.

RUPPERT, L, *Das Buch Genesis. Teil II: Kapitel 25, 19 – 50, 26.* Düsseldorf, 1984.

SCHARBERT, J, Genesis 1 – 11. Die Neue Echter Bibel; KAT, Würzburg, 1983. 12 – 50, id, 1986.

SPEISER, E. A, *Genesis* (AB), New - York, 1964.

THOMPSON, T. L, *The Origin Tradition of Ancient Israel. I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1 – 23*. Sheffield, 1987.

VAUX, R. de, *La Genèse,* BJ, Paris, 1951.

Cahiers Sioniens n° 5, Paris, 1951.

VON RAD, G, *La Genèse,* Genève, 1968.

WENHAM, G. J, *Genesis 1 – 15* (WBC) Waco, 1987.

WESTERMANN, C, *Genesis 1 – 11,* tr, by J. J. Scullio, Minneapolis, 1984.

Genesis: A Practical Commentary, tr D. E. Green, Grand Rapids, 1987.

Genesis, vol. I & II, Kampen, 1086.

Am Anfang: 1 Mose (Genesis). Teil 1: Die urgeschichte Abraham. Teil 2: *Jakob and Esau. Die Josepherzählung,* Neukirchen, 1986.

الفصل الثالث

سفر الخروج

I – مقدّمة عامّة

١ – اسم الكتاب

اسمه عند اليهود «إليك أسماء» وهي الكلمات الأولى للكتاب. سمته الترجمة السبعينية «اكسودوس» أي خروج. ووصل هذا الاسم عبر الشعبية اللاتينية إلى كلّ لغات العالم ومنها العربية. وأمّا نحن فاقترحنا تسميته: سفر النزوح أو سفر العبور، رغم أنّ الكتاب لا يحكي عن النزوح إلاّ في فصوله ١٥ الأولى.

٢ – موضوع الكتاب

نقرأ في الكتاب موضوعين رئيسيين: الخلاص من عبودية مصر، والعهد على جبل سيناء. ويربط بين هذين الموضوعين موضوعٌ ثانوي وهو المسيرة في الصحراء التي سيتكلّم عنها مطوّلا سفرُ العدد.

أ – النجاة من عبودية مصر ١ : ١ – ١٥ : ٢١

سكنت عائلة يعقوب أرض مصر، وهذا ما نعرفه من سفر التكوين، ونمت نموًّا كبيرًا، فجعلت المصريين يقلقون بسبب العبرانيين ويضايقونهم. ولكنّ الله تذكّر مواعيده للآباء، فدعا موسى وكشف له عن اسمه (يهوه)، وأرسله ليخرج أبناء إسرائيل من مصر فيصيروا له

شعبًا. وكانت معجزات ضربت بلاد مصر فجعلت فرعون ينحني أمام قوّة الله ويسمح بذهاب الإسرائيليين الذين ساروا صباح أوّل فصح، فدخلوا المياه بطريقة عجيبة مُخلّفين وراءهم جثث أعدائهم الذين طاردوهم.

ب – المسيرة في الصحراء ١٥: ٢٢ – ١٨: ٢٧

بعد أن خرج العبرانيون من أرض مصر، شعروا بقساوة الحياة في الصحراء. أحسّوا بالجوع والعطش، فتذمّروا على الله وعلى موسى. ولكنّ الله حلّى مياه عين مارّة كما أخرج الماء من صخرة رفيديم، وأرسل لهم المنّ والسلوى. ثمّ نصرهم على بني عماليق بصلاة موسى.

ج – العهد في سيناء ١٩: ١ – ٤٠: ٣٨

ووصل الشعب إلى سيناء حيث ينتظره الربّ ليقيم معه عهدًا يكرّس اختياره له. يُعلن إسرائيل أنّ يهوه هو إلهه، ويقرّ بسلطانه المطلق. ويعامل الرب إسرائيل كشعبه الخاص، ويؤمّن له كل حماية إن هو بقي أمينًا على العهد. ويَظهر الله عليهم، فيعلن شروط هذا العهد: الوصايا العشر (٢٠: ٢ – ٧)، ثمّ دستور العهد الذي يقبل الشعب أن يلتزم به (٢٠: ٢٢)، ويوافق على هذا الالتزام عبر ذبيحة يقدّمها (ف ٢٤). وبعد هذا، تأتي فرائض تتعلّق بالعبادة ومعبد الصحراء (ف ٢٥ – ٣١). ولكنّ الشعب يخون ربّه. فيصنع إلهًا منظورًا بشكل عجل ذهبي. غير أن الله يغفر لشعبه (ف ٣٢ – ٣٣)، ثمّ يجدّد العهد ويعلن وصاياه من جديد (ف ٣٤). أمّا الفصول الأخيرة (ف ٣٥ – ٤٠) فهي تحكي عن تنفيذ ما أمر به الله شعبه من جهة المعبد والكهنة.

٣ – تأليف الكتاب

يمزج الكاتب بين التقاليد الثلاثة: اليهوهي والالوهيمي والكهنوتي، كما نلمح بعض اللمسات الاشتراعية. من الصعب أن نميّز كل تقليد عن الآخر. إنّما نعلم أنّ التقليد اليهوهي يُسيطر في القسم الأوّل ما عدا وحي اسم يهوه لموسى (٣: ١٣ – ١٥) والنصر على

بني عماليق (١٧ : ٨ – ١٥) وهي من التقليد الالوهيمي. أمّا القسم الأخير فالدور الكبير فيه يرجع إلى الكهنوتي.

إنطلقت هذه التقاليد الثلاثة من أخبار شفهية أو كتابات قديمة فحفظت تذكارات تهمّ العبرانيين كلّهم: خروج من مصر يجعل منهم شعبًا. اختبار سيناء الديني يجعل منهم شعب الله. تنظيم الشريعة والعبادة. وعبر هذه الأحداث، ننظر إلى وجه موسى المحرّر والقائد والمشترع الذي اختاره الله. تلك أحداث من حياة الشعب يقرأها في ملحمة بطولية ويعيشها ليتورجيا تجعل خلاص الله حاضرًا على الشعب وفاعلاً فيه بقوة.

٤ – سفر الخروج والتاريخ

لا نستطيع أن نُنكر الواقع التاريخي لهذه الأحداث أو ننكر شخصيّة موسى. وإلاّ لن نفهم شيئًا من تاريخ إسرائيل: أمانته لربه، وتعلّقه بشريعة موسى. ولكن لا ننسَى أنّ الكاتب الملهم عندما كتب قصّة العبور، لم يربطها بتاريخ مصر أو بالفراعنة. فانبرى المؤرّخون اليوم يملأون هذا الفراغ وتوقّفوا على نظريّتين رئيسيّتين: الأولى تجعل عمليّة النزوح تتمّ في القرن ١٥ ق م، أي في أيّام السلالة ١٨. والثانية تجعلها تتم في القرن ١٣، أي في أيّام السلالة ١٩. تستند الأولى إلى ما نعرفه عن خروج الملوك الرعاة من مصر. وتستند الثانية إلى ما نعرفه عن الأبنية الضخمة التي قامت بها السلالة ١٩ في مدينة رعمسيس وغيرها. أيكون التضييق على العبرانيين قد حدث في عهد رعمسيس الثاني (١٢٩٠ – ١٢٢٤) ونزوحهم على عهد منفتاح (١٢٢٤ – ١٢٠٤)؟ الأمر ممكن.

II – موسى

١ – سيرة موسى

لا نستطيع أن نحكي عن العهد القديم دون أن نفكّر بموسى، لأنّه ارتبط بشريعة العهد القديم، فاصبح اسمه مرادفًا للشريعة (قال موسى أو قالت الشريعة). كما لا نستطيع أن نتصوّر تاريخ شعب الله دون قائد من طراز موسى يُوصله إلى حيث يدعوه الله رغم الصعوبات والأعداء. لقد كان موسى مؤسّس شعب وقائدًا ومشترعًا، كما كان نبيًا فاجترح المعجزات وأسّس شعائر العبادة والكهنوت وكان وسيط عهد بين الله وشعبه.

أ – ماذا تقول النصوص؟

تتكوّن سيرة موسى من المرجع اليهوهي والمرجع الألوهيمي، وقد دمج بينها الكاتب الكهنوتي في القرن الخامس ق م. مرّت ثلاثة أجيال قبل أن تُكتَب سيرة موسى للمرّة الأولى (التقليد اليهوهي في القرن العاشر)، ومرّت ثمانية أجيال ليكون لنا النصّ الذي بين أيدينا. فما قيمة هذه الكتابات؟ يتّفق البحّاثة على القول بوجود تقليد شفهي رجع إليه الكاتب اليهوهي الذي لم يخترع شخصيّة موسى، بل تعمّق فيها. إنطلق من نواة تاريخيّة عن حياة موسى، وجعل فيها روحانية الأجيال اللاحقة.

ب – القبائل الإسرائيلية في مصر

ونتساءل: هل كانت القبائل كلّها في مصر على عهد موسى أم أنّ قصّة النزوح والمسيرة في الصحراء لا تعني إلاّ أبناء يوسف (إفرائيم ومنسّى) وبنيامين؟ لا شك في أنّ جميع القبائل جاءت من وراء الفرات (عبر النهر الكبير، يش ٢٤ : ٢)، ولكنّ بعضها عبد إله ابراهيم أو إله إسحق أو إله يعقوب. كما أنّ القبائل الآتية من مصر أعطت أهمية كبيرة ليهوه. وإنّ هناك اقتراحًا يجعل إقامة يساكر وزبولون ونفتالي تتمّ شرقي كنعان في القرن ١٥ ق م. وهناك قبائل من البدو أخذت تنتقل طلبًا للماء والعشب، فعاشت اختبار النزوح من مصر والحياة في الصحراء واللقاء في سيناء قبل أن تدخل القسم الجنوبي من كنعان. هذا يعني أنّ وحدة الشعب لن تكون تامة ناجزة قبل زمن الملوك. فالوحدة هي نظرة إلى الأمام.

ج – شخصية موسى شخصيّة تاريخية

إنّ الكتاب المقدّس وحده يحكي عن وجود موسى وشخصيّته. ولكنّنا لا نجد شيئًا عنه لا في الوثائق المصرية ولا في النقوش الفلسطينية ولا في الكتابات المسمارية. ومع ذلك، فتاريخ إسرائيل لا معنى له بدون وجود موسى. ولقد سبق فقلنا إنّ حياة موسى والخروج من مصر يقعان في عهد السلالة ١٩ المصرية أي ١٣١٠ – ١٢٠٠ ق م.

د – ملخّص لحياة موسى حسب معطيات الكتاب المقدّس

خر ٢ : ١ – ٤ : ولادة موسى. وضعته أمّه على النيل في سلّة من القصب.

٢ : ٥ – ١١ : تربية موسى في بلاط مصر الملكي.

٢ : ١١ – ١٥ : هرب موسى الى مديان، زواجه من صفورة (٢ : ١٦ – ٢٢) وحياته مع يترو حميّه (١٨ : ١ – ١٢).

٣ : ١ — ١٥ : العليقة المشتعلة. نداء الرب له.

٥ : ١ — ١٢ : ٣٦ : موسى وهارون أمام فرعون. الضربات العشر. تأسيس الفصح.

١٢ : ٣٧ ي : النزوح من مصر عبر الصحراء. ظهور الله على جبل سيناء وقطع العهد مع الشعب.

عد ١٠ : ١١ ي : الانطلاق من سيناء والإقامة في قادش.

٢٢ : ١ ي : الوصول الى موآب، شرقي الأردن.

تث ٣٤ : ١ — ٤ : موت موسى في بلاد موآب على جبل نبو.

هذه هي عناصر حياة موسى (ومعنى اسمه : ابن. رج رعمسيس : ابن الإله رع). قد وضعها الكاتب في قالب شعري، فأظهر فيها عطفه على موسى وعمله الخلاصي في شعبه.

٢ — اختبار ديني يعيشه موسى في بدء حياته (خر٣)

ظهر الرب ليعقوب في مجاز يبوق (تك ٣٢ : ٢٠). رفض ان يعلن له عن اسمه. ولكنّه من خلال العليقة الملتهبة جعل موسى يشاركه سرّ اسمه.

إذا قابلنا هذا النص مع أش ٦؛ إر١؛ حز١ — ٢، رأينا كيف يعلن الله عن اسمه. ثمّ إنّ دعوته لموسى نجدها في كل دعوة نبوية. أمّا اسم يهوه الذي يرد تقريبًا ٦٧٠٠ مرّة في العهد القديم (الوهيم ٢٥٠٠ تقريبًا) فيرجع أصله إلى عالم مديان (خر ١٨ : ١ي؛ عد ١٠ : ٢٩ — ٣٣؛ قض ١ : ١٦؛ ١ مل ١٥ : ٦). حتّى الآن لم نفهم فهمًا يقينًا معنى هذا الاسم. هل نستطيع أن نفسّره بحسب الظروف التي عاشها شعب الله في مصر؟ الله هو الحي الكائن الموجود. إنّه هنا. وهو حاضر الآن. فكأنّي به يحدّث شعبه المقهور بواسطة موسى فيقول : نسيتموني في مصر وحسبتم أنّ آلهة مضطهديكم أقوى من الإله الذي سبق له فأعان آباءكم. ولكن أنا هنا، اليوم كما في الماضي. فضعوا ثقتكم فيّ واتّكلوا على قدرتي ووفائي وأمانتي.

إله الآباء أصبح يهوه. وهذا التبديل في الاسم قابل تبديلاً في حياة الشعب وانتقاله من البداوة الى الحضارة. دعا الله إبراهيم وجعله يترك بلاده ويعيش اختبارًا مباشرًا مع الله في حياة البدوي المتنقل، حياة هي سفر دائم يكون الله فيها نهاية الطريق ورفيق المسافر...

وكشف الله عن ذاته لموسى عبر العليّقة الملتهبة: إنّه الكائن. إنّه هنا. وحضوره يحدّده تابوت العهد، بانتظار أن يكون هيكل أورشليم. والعهد المعقود مع الله الحاضر هنا، يساعد الشعب في حياته في أرض الميعاد مع ما يرافق هذه الحياة من طمأنينة من يسكن في أرضه وتحت داليته. وهكذا ترتبط الأرض بالراحة والطمأنينة والسلام.

٣ – موسى أمام التاريخ

المراجع عن حياة موسى مراجع كتابية، وكذلك عن يسوع أو محمد أو بوذا وكل مؤسّسي الديانات. ولكن وصلتنا من اليونان معلومات عنه كمشترع في كتب اوسابيوس القيصري، ويوسيفوس المؤرّخ، واكلمنضوس الاسكندراني. وحتى المراجع الكتابية وخاصّة أسفار التوراة الخمسة، فهي من عهود مختلفة وهذا ما يجعل كتابة قصة موسى أمرًا صعبًا. فالنصوص يجب أن تحلّل استنادًا إلى المحيط الذي كتبت فيه وإلى مراجع الشرق القديم.

واسم موسى أرجعه الكاتب الملهم إلى أصل شعبي (٢ صم ٢٢: ١٧) ومعناه أخرج. وقالت نصوص راس شمرا: معنى اسم موسى: الولد المولود الآن. وفيلون الاسكندراني جعل من اسم موسى (مو = الماء، أوشع = خلص) الناجي من الماء. ولكن يبدو أنّ الأصل المصري هو الأصحّ (فنحاس يعني في المصرية العبد) ومعنى الكلمة، المولود، الابن. كما أنّ تحوتمس هو ابن الله تحوت، ورعمسيس ابن الله رع، يكون موسى قد حمل اسم أحد الآلهة فحذف فيما بعد اسم الاله وبقي اسم موسى وحده.

أ – طفولة موسى

وُلد موسى في مصر في قبيلة لاوي. ووجود الساميين أمر معروف في مصر. فالنصوص القديمة تحكي عن «عبيرو» وقد اشتهروا بالأشغال الشاقة كالعمل في المناجم أو البناء. كما أنّ بعضهم كان في الوظيفة أو الجندية. ولقد اهتمّ المصريون بتعليم بعض الساميين فنّ القراءة والكتابة من أجل علاقاتهم مع اهل كنعان. وهكذا نجا موسى من الحياة القاسية التي عاشها بنو قومه، فكانت له تربية مصرية بإشراف ابنة فرعون، وكان له أصحاب عديدون في البلاط الملكي سيساعدونه كثيرًا فيما بعد.

ولكنّ تربية موسى المصرية لم تجعله يقطع كل علاقة مع ذويه. وهذا ما يشدّد عليه الكتاب، فيجعل أمّه ترضعه وأخته تؤثر فيه بإيمانها (عد ١٢ : ٢)، وتعلّمانه كلاهما قصّة الآباء وتعرّفانه إلى إله ابراهيم وإسحق ويعقوب الذي سيستخبر حضوره على جبل حوريب. ويتّصل موسى بأبناء شعبه، وقد فُرض عليهم أن يعملوا باللبن، ويرى المعاملة القاسية التي يُعامَلون بها. وتدفعه أريحيّته، وهو الباقي على الوفاء لشعبه، لأن يقتل مصريًا عامل أحد العبرانيين بقسوة. وتعرف الإدارة المصرية بما صنع. فيلجأ إلى الهرب إلى الصحراء، ويختبئ عند رئيس قبيلة مديانية فيزوّجه هذا الرئيس ابنته.

ويربط الكتاب بين إقامة موسى في مديان وعلاقاته الجديدة مع ربه الذي أوحى له باسمه، والمحيط يساعد على تفتّح حياة دينية شخصية عميقة. امرأته صفورة تختن الصبي (خر ٤ : ٢٤ – ٢٦)، وحموه يعبد الإله يهوه ويعطي موسى مبادئ دينية سيستفيد منها في تنظيم القضاء في إسرائيل (خر ١٨ : ١٠ – ٢٤).

ولكنّ هذا لا يعني أنّ موسى قد أخذ ديانته عن مديان، وإن استعان بطرق العبادة عند مديان ليعبّر عن ديانته التي ليست ديانة قبلية بذبائحها وعقائدها المعروفة، بل ديانة إسرائيلية تعبد الإله الشخصي للآباء. إلهها اهتمّ بالآباء وكان معهم خلال حلّهم وترحالهم. كان الحدث الأهم في حياة موسى لقاءه مع الرب على الجبل المقدّس عبر عليقة ملتهبة. إله يظهر على هذه القمم عبر رمز ناري. وهذا الإله يعلن له عن ذاته، ويُرسله في مهمة وهي الرجوع إلى القبائل المستعبدة وتخليصها من أيدي مستعبديها. وأعطاه اسمه «اهيه اشر اهيه». ليس هو إله الطبيعة ولا إله العاصفة بل هو الحضور الفاعل، إله حاضر في حياة شعبه، وهو يستعدّ لأن يخلّصهم.

ب – موسى والعبور

ويترك موسى مديان والقبيلة التي استقبلته (خر ٤ : ١٠ – ١٨). فالظروف ستساعده. مات فرعون، فتغيّرت الإدارة بتغيّر الملك. واستطاع موسى أن يعود إلى البلاد. ويمضي من مُنطَلق ديني، فيطلب للعبرانيين أمرًا بأن يذهبوا إلى الصحراء مسيرة ثلاثة أيّام ليقدّموا ذبيحة لآلهم (خر ٨ : ٢٣)، كما فعل إبراهيم لما قدّم ابنه اسحق (تك ٢٢)، وكما سيفعل الإسرائيليون بعد فصح أرض سيناء (عد ١٠ : ٣٣). ويرفض المصريون طلبه، وفلسطين في

ثورة. ثمّ ينطلق العبرانيون لا في طريق الفلسطيين أي الطريق المحازية للبحر المتوسط، وهي طريق محصّنة، بل عبر الصحراء، حتّى يصلوا إلى جبل حوريب.

ج – موسى وشعبه في الصحراء

لقد حفظ لنا سفرا الخروج والعدد معطيات مهمّة عن موسى. ليس هو رجل الحرب، بل رجل الصلاة والتشفّع تاركًا الحرب لهارون وحور (خر ١٧: ٨ – ١٦)، والاستدلال عبر الصحراء للمديانيين في بلاد لا يعرفها (عد ١٠: ٢٩ ي)، وإقامة الذبيحة ليترو أو لأحد الرجال الأتقياء (خر ١٨: ١٢). ويحفظ لنا التقليد عن موسى صورة رجل قريب من الله (خر ٢٤: ٩ – ١٨؛ ٣٢: ١٨؛ ٣٤: ٢٩) يتقبّل أوامره الإلهية بشكل كلمات وشرائع ووصايا، بعضها كتب على الحجر كتلك اللوحة التي وجدت في جازر (تل الجزر، على بعد ١٨ ميلاً غرب أورشليم) وهي اقدم كتابة عبرية وصلت إلينا وتحوي روزنامة زراعية. ستُكتَب الشريعة في كتاب، ولكن وجودها على الحجر يعني أنّها قديمة جدًا.

ويوصل موسى إلى الشعب إرادة الله ولكنَّه ليس من السهل أن يجعلهم يقبلون بها. ومن هنا كانت معارضة سياسية (عد ١٦) أو دينية (عد ١٦، ابناء قورح). ما نقرأ في سفر العدد (ف ١٢) يشير إلى الصراع حول موسى بين هارون ومريم من جهة وبين امرأته الكوشية من جهة ثانية.

أين أقام العبرانيون في الصحراء؟ هناك اسماء عديدة. ولكنّنا نتوقّف على سيناء وقادش. سيناء هو الجبل المقدّس وأحدى المرتفعات التي تعوّد البدو ان يحجّوا إليها. هو مكان حضور الله بشكل إله العاصفة (خر ١٩) مع ناره المخيفة ومطره المخصب. سيناء واسمه أيضاً حوريب، هو المكان الذي قدّم فيه يترو ذبيحة (خر ١٨: ١٢)، وحيث اشترك موسى والشيوخ بالوليمة المقدّسة (خر ٢٤: ٩ – ١١). وهو خاصّة المكان الذي أعطى الله فيه وصاياه بواسطة موسى: الشريعة الأدبية أو الوصايا العشر (خر ٢٠: ٢ – ١٧)، ثم شريعة العبادة في خر ٣٤، والشريعة الطقسية في الكتب الكهنوتية.

لم يُقم العبرانيون إلاّ سنة واحدة قرب سيناء. وأقاموا أربعين سنة في قادش (عين قديش غربي أدوم). كانت قادش مركزًا دينيًا لتجمّع القبائل، ومنطلقًا لتوحيد قبائل الجنوب. وسُمّيت قادش عين شفاط (الحكم، تك ١٤: ٧)، لأنّ موسى مارس هناك

القضاء، فحكم في قضايا عائليّة أو قبليّة. إلاّ أنّ الحدث الأهمّ في قادش هو محاولة الدخول إلى كنعان وانقسام العبرانيين: قسم مع يشوع وكالب يريد الدخول حالاً. وقسم آخر يعتبر المهمّة مستحيلة (عد ١٣). فما كانت حالة كنعان في ذلك الوقت؟

د – بلاد كنعان في القرن ١٣

نعرفها بواسطة الحفريات. هي مدن مستقلة بعضها عن بعضها. لا سلطة مركزيّة تجمعها. كل أمير يستند إلى قوّة أسواره. بلاد وديانها خصبة، ومهما كانت فهي أفضل من الصحراء. ولكنّ الدخول إليها صعب، لا خوفًا من المصريين بل من هذه الأسوار المنيعة. وسيتراجع موسى عن مشروعه لئلا يغيظ القبائل الرافضة (عد ٢١ :٣). كان الفشل حليفهم (عد ١٤ : ٤٥)، فما استطاعوا أن يصعدوا إلى الشمال. توجّهوا نحو الشرق حيث تقوم ممالك أدوم وموآب. ولكن سيكون دخول العبرانيين مع يشوع بن نون إنطلاقًا من الجنوب قبل أن يصلوا إلى الأردن ويقتحموا أسوار أريحا.

٤ – موسى في العهد القديم

إذا كان داود وجد من كتبَ قصّة حياته، إذا كان إرميا قد كشف لنا أسرار قلبه في «اعترافاته»، وإذا كان نحميا قد حفظ في الهيكل «رسالة» تحكي عن حياته، فكيف نعرف حياة موسى؟ نعرفها، إنطلاقًا من تقاليد متعدّدة: إنّه الوسيط. لقد أظهر موسى المسافة التي تفصل بين الله والإنسان وشدّد على رغبة الله في أن يتصل بالإنسان. ووساطته هذه جعلت من إسرائيل شعب الله، فكان التبنّي والعهد والشرائع والطقوس، والانفتاح على المستقبل والأمل والخلاص، ومعنى القداسة والخطيئة. صورة غنية، وإن نقصتنا بعض التفاصيل الخاصة بطفولته وموته. وقد جهدت التقاليد الحديثة أن تملأ هذا الفراغ (أع ٧ :٢٢؛ عب ١١ : ٢٤ – ٢٦؛ يهو ٩). لا نعرف الكثير عن طفولته ونهاية حياته، كما لا نعرف دوره ومكانته في التاريخ العام. كما أنّ التقاليد الأربعة تتحدّث عنه، فيجعله الاشتراعي يموت على أبواب فلسطين. وجهه خشن عند اليهوهي، ومأساوي عند الوهيمي والاشتراعي، ومهيب عند الكهنوتي.

يعيش موسى في مصر التي كانت للعبرانيين سجنًا مع الأشغال الشاقّة. ويدخلُ التاريخَ مع العنف عندما يقتل وكيلاً على العمّال مصريًا. فيهرب إلى الصحراء ويعيش حياة البدو

مثل إبراهيم. هذه هي طريقة الله في أعماله الكبيرة: يسلخ الإنسان عن راحته وطمأنينته، ويرميه في الطريق الذي يدلّه عليه. ويعود موسى إلى ينابيع إيمانه، فيفكّر ويحلم ويتذكّر ويصلّي، إلى أن كان ذاك اللقاء مع الرب قرب العليقة (سنه – سيناء): أوحى الله له عن عظمته قبل أن يدعوه إلى رسالة سوف توحّد حياته وتعطيها كامل معناها.

موسى كوسيط، هو الكاهن وهو من سوف يكرّس هارون وأبناءه للكهنوت (خر ٢٨). وهو القائد الذي سيكلّمه الرب من أجل الشعب. وهو النبي المثالي الذي لم يُجاره في نقل كلام الله أي نبيّ لا بعده ولا قبله (تث ٣٤: ١٠ – ١٢). وهو الشفيع الذي يصلّي من أجل الشعب في عطشه (خر ١٧: ٤) وجوعه (عد ١١: ١٠ – ١١)، وفي هجوم الحيّات (عد ٢١: ٧ – ٨)، وخاصة بمناسبة العجل الذهبي (٣٢: ١٩ ي).

كل تقليد يعبّر بطريقته عن أهمية موسى كوسيط بين الله وشعبه. بالنسبة إلى اليهوهي نرى موسى يلتزم بالأحداث التي تقود إسرائيل من مصر إلى أرض الميعاد، ويتدخّل لئلا ينتهي تحرّر اخوته إلى كارثة. ويذكر الوهيمي شفاعته قرب إله تعِب من آل إسرائيل، ودوره في أحداث سيناء كوسيط العهد ومنظّم حياة شعبه. والاشتراعي يرى فيه النبي الذي يؤمّن الحوار بين يهوه وإسرائيل فيتقبّل كلام الله ويفسّره لاخوته، ويدافع عن الشعب بصلاته وحياته. والكاتب الكهنوتي يجعله شاهدًا لوحي الله، ويشدّد على دوره كمشترع، ويحكي عن المجد الفريد الذي وهبه الله اياه.

٥ – موسى في العهد الجديد

أ – المراجع الكتابية

شريعة موسى: لو ٢: ٢٢؛ ٢٤: ٤٤؛ يو ٧: ٢٣؛ أع ١٣: ٣٨؛ ١٥: ٥؛ ٢٨: ٢٣؛ ١ كور ٩: ٩؛ عب ١٠: ٢٨.

فرائض الشريعة: مر ١: ٤٤؛ ٧: ١٠ وز؛ ١٠: ٣ وز؛ ١٢: ١٨ – ٣٤...

الشريعة المنقولة بواسطة الملائكة: أع ٧: ٣٨، ٥٣؛ غل ٣: ١٩.

انتقاد الشريعة: مت ٥: ٢١ ي؛ روم ٧: ١ – ١٢؛ ٨: ٣؛ غل ٢ – ٤...

موسى والشريعة واحد: أع ٦: ١١؛ ١٥: ٢١؛ ٢١: ٢١؛ ٢ كور ٣: ١٥.

كرسي موسى: مت ٢٣ : ٢.
موسى خلال التجلي على الجبل: مر ٩ : ٤ — ٥ وز.
موسى النبي يعلن يسوع: لو ٢٤ : ٢٧، ٤٤ ي؛ يو ١ : ٤٥؛ ٥ : ٤٦؛ أع ٣ : ٢٢ي؛ ٧ : ٣٧؛ ٢٦ : ٢٢ ي؛ ٢٨ : ٢٣.
موسى وقيامة الموتى: مر ١٢ : ٢٦ وز.
موسى والرسالة الى الوثنيين: روم ١٠ : ١٩.
موسى والاختيار: روم ٩ : ١٥.
موسى خادم الله. رفضه شعبه. تألّم: أع ٧ : ١٧ — ٤٤؛ عب ١١ : ٢٣ — ٢٩.
موسى يحكم على شعبه في نهاية العالم: يو ٥ : ٤٥.
مقابلة بين موسى والشريعة من جهة، وبين المسيح والنعمة والحق من جهة ثانية: يو ١ : ١٧.
موسى نموذج المسيح: أع ٧ : ١٢ ي؛ ٧ : ١٧ — ٤٤؛ عب ١١ : ٢٦.
البحر الاحمر والصحراء — المعمودية والحياة المسيحية: ١ كور ١٠ : ١ — ٥.
خدمة موسى وخدمة الرسل: ٢ كور ٣.
ولادة موسى — ولادة المسيح: مت ١ — ٢.
أمانة موسى ويسوع في بيت الله: عب ٣ : ١ — ٦.
العهدان: عب ٩ : ١٥ ي.
آلام موسى وآلام يسوع: عب ١١ : ١٤ — ٢٦؛ رج ١ : ٨ — ١٨.
نشيد موسى ونشيد الحمل: رؤ ١٥ : ٣.
الحية: يو ٣ : ١٤.
المن: يو ٦ : ٣٠ ي.

ب — عند القدّيس لوقا: الإنجيل والاعمال

أولاً: موسى والشريعة

موسى وسيط الشريعة وكاتبها: أع ٧ : ٣٨؛ لو ٥ : ١٤؛ ١٦ : ٢٩ (ليسمعوا لموسى). الوصيتان: محبة الله والقريب: لو ١٠ : ٢٨. حفظ الوصايا يكفي في الأحوال العادية. أمّا الآن وقد قرب ملكوت الله (لو ١٨ : ٢٩)، فلم يبقَ إلاّ أن يتخلّى الإنسان عن خيراته

فيوزّعها. الشريعة هي موسى، وهي تُقرأ كلّ سبت في المجامع (أع ١٥ : ٢٦). ليست الشريعة حرفًا ميتًا بل كلامًا حيًا.

ونسأل: ما قيمة الشريعة في زمن الكنيسة، زمن الروح القدس؟ نقرأ الجواب في مجمع أورشليم (أع ١٥): المسيحيون الذين من أصل يهودي يحترمون كل الشريعة. أمّا المسيحيون الذين من اصل وثني، فليس عليهم إلا التقيّد ببعض الطقوس: لا ختان، بل محافظة على بعض الشرائع. والتقيّد بحياة أخلاقية أدبية.

ثانيًا: موسى النبي

موسى والشريعة يدفعاننا إلى الطاعة والأمانة لوصايا الله. ويبدو موسى ذلك النبي (لو ٢٤ : ٢٧، ٤٤ – ٤٥) الذي يكلّم تلاميذه باسم الله. ما يهمّ لوقا ليس الشريعة كنظام، بل الشريعة كموعد يتمّ في آخر الأزمنة (أع ٢ : ١٧). عند لوقا، المسيح والمسيحيون ليسوا أناسًا يبحثون في الشريعة كالفريسيين والاسيانيين. إنّهم أناس الروح الذين تتمّ فيهم وعود الشريعة وتتحقّق نبوءات موسى. في حادثة التجلي، لا يمثّل موسى فقط الشريعة تجاه إيليا الذي يمثّل النبوءة. فموسى و إيليا يجسّمان كلاهما هدف الله ووعده الخلاصي. أما كانا يتحدّثان عن خروجه، عن عبوره، عن انطلاقه الذي سيوصله إلى أورشليم، إلى الموت؟ (لو ٩ : ٣١). موسى و إيليا يلعبان هنا دورًا نبويًا فيخبران بذهاب يسوع أو موته. ونرى كذلك هذا الدور النبوي في نقاش يسوع مع الصادوقيين (لو ٢٠ : ٢٨ : ليست الشريعة نظامًا بل وعدًا).

ثالثًا: موسى نموذج المسيح

هل استعمل لوقا صورة موسى وأحداث الخروج كنماذج تساعده على تصوّر رسالة يسوع وتأسيس الكنيسة؟ ثلاثة اجوبة.

الأوّل: يعتمد إنجيل لوقا لغة التلميح، فيصوّر يسوع نبيًّا يشبه موسى (تث ١٨). إنه اليهودي العليم بالتوراة.

الثاني: نهاية إنجيل لوقا وبداية أعمال الرسل (خاصة خبر العنصرة) لا نفهمهما إلاّ على ضوء تراجيم خر ٢٠ – ٢١، أي على ضوء عهد سيناء الذي جعله عيد العنصرة حاضرًا

(أف ٤: ٩ – ١٠؛ ٤؛ لو ٩: ٥١): خطفٌ ورفع من هذا العالم يتمّان بفعل الروح والكلمة. وهذا تحقيق لنبوءة أش ٢ الذي يحكي عن صعود إلى جبل صهيون والذي منه تنطلق الكلمة والروح في كل الاتجاهات (نبوءة أشعيا هذه تستند إلى تقليد سيناء بحسب تقاليد المعلمين).

الثالث: إن أع ٧ يورد نص اسطفانس زعيم المسيحين من أصل يوناني، ورجل الروح الذي يشبه مصيرُه مصيرَ موسى ويسوع، والذي هاجمه بعض يهود الشتات وقد عجزوا عن مقاومة الروح الذي فيه. فجاؤوا بأناس يشهدون عليه انه جدّف على موسى والله. ويصوّر الكاتب اسطفانس بملامح موسى. إنّه مملوء نعمة وقوة، يجترح العجائب والآيات بين الشعب (أع ٦: ٨). عندما نظر إليه المجلس وجد وجهه مشعًّا مثل وجه ملاك (أع ٦: ١٥) أو مثل وجه موسى لما نزل من جبل سيناء ووقف أمام الشعب (خر ٣٤: ٢٩ – ٣٥).

وينطلق إسطفانس في خطابه ساعة تكون المقاومة ضدّ المسيحية على أشدّها، كما كانت ضدّ المسيح. يصل الاضطهاد إلى اسطفانس، ثم إلى المسيحيين اليونانيين، ثمّ إلى الكنيسة كلّها كما حدث ليسوع. فيبيّن الكاتب أنّ مصير المسيح الملمّح عنه في النهاية، هو مصير إسطفانس وهو يعيد إلى الأذهان مقاومات الشعب المتعدّدة ضدّ الرب ومرسَليه وخاصة موسى.

نقرأ في الخطاب (أع ٧) صورة ترسم لنا موسى، وهي مأخوذة من الكتاب المقدّس ومن التفاسير الكتابيّة المعروفة عند المعلمين. جمال موسى الطفل (آ ٢). علمه في كل حكمة المصريين (آ ٢٢). عيشه في مديان اربعين سنة (آ ٢٣)، بعد أن كان عمره اربعين سنة لما هرب (آ ٢٣). وجود ملاك في رؤية سيناء (آ ٣٨) وملائكة عديدين عندما تسلّم موسى الشريعة من الله (آ ٥٣).

حياة موسى مقسومة إلى حقبات مؤلّفة من اربعين سنة تملأها المواعيد وتحقيق هذه المواعيد. حياة موسى تصوّر تحقيق وعد الله لإبراهيم (وبعد هذا يخرجون آ ٧). حياة موسى إعلان لخيرات آتية (آ ٣٧: سيخرج الله لكم نبيًا مثلي). دور موسى النبوي يظهر في المقدّمة ويصبح دور المشترع في المؤخرة: لموسى موهبة النبوءة وصنع المعجزات. لموسى رسالة يتممها. يفتقد إخوته (آ ٢٣) وهذا الافتقاد نموذج لافتقاد الشعب وتحريره كلّه. ولكنّهم لم يفهموا (آ ٢). رغم حضور الله ووساطة موسى، لم يفهموا الهدف الخلاصي. موسى نبي

رفضه شعبه ولم يفهمه (آ ٢٥، ٢٧، ٢٨). ورفضُ المصالحة بين متخاصمين يُصبح مثالاً لرفض رسالة موسى من قِبَل الشعب (من وضعك قاضيًا). رفض الشعب موسى، ولكنّ الله كان معه منذ ظهور العليقة الملتهبة (آ ٣٠ – ٣٤). حتى جبل سيناء (آ ٣). كل ما يذكره لوقا في أع، يدور حول رفض الشعب لموسى، ذلك الذي أرسله الله لخلاص الشعب.

٦ – موسى في تقاليد الإيمان

أ – موسى في التقليد السرياني

بالنسبة إلى معلمي الديانة، يهودًا كانوا أو مسيحيين، في سورية وبلاد فارس، يبدو موسى الشخص الذي يذكرونه كثيرًا حتّى صار موضوع اسطورة. بدأ اليهود بالتراجيم عنه. ولمّا صاروا مسيحيين، حافظوا على التقاليد التي تعلّموها. إنطلاقًا من الكتاب المقدس، يبدو موسى مثالاً لكل الفضائل، رئيس الأمّة اليهودية ورئيس الأمّة المسيحية.

أولاً: أقدم الآباء السريان، افراهاط (٢٧٥ – ٣٤٥ او بعد هذا الزمان بقليل)

موسى هو رجل الإيمان الكبير (إيمان موسى علّم الطاعة لخلائق لا عقل لها. عامود نور أنار المخيّم فعبر الشعب بإيمان وهو رجل المحبّة التي تقدّس بوصيّتها. أحبّ الله وأحبّ القريب فأُعطي من لدن الله رسالة إيصال الشريعة إلى الشعب. وموسى هو مثال في صومه (حقّق موسى الصوم النقي الذي يرضي الله لما صعد إلى سينا وجاء إلى الشعب بلوحَيْ الوصايا. صام مرة فتقوّى وصار وجهه منيرا) كما انه مثال العفّة والبتولية التي نراها في المسيحية: بعد أن كلّمه الرب على جبل سيناء، إختار القداسة أي العفة، فابتعد عن العالم وامتنع عن الولادة. اعتزل وحيدًا ليرضي الرب.

ثانيًا: افرام (٣٠٦ – ٣٧٣)

إبن نصيبين وشماس الرها التي هرب إليها خوفًا من أضطهاد شهبور امبراطور فارس. طفولة موسى كلّها عجائب. وشبابه حفظه في محبّة شعبه، رغم ما تميّز به من تربية معلّم مصري وحياة في بيت فرعون. وموسى هو مثال جميع الفضائل. فضائل إنسانية: الجمال

والحكمة والفهم والعلم والشجاعة. فضائل أدبية: الرحمة والعدل والحق (حدّثت ابنتا يترو والدهما عن رحمة ذلك الرجل وبرّه وعدله). عاش هذه لفضائل وتحلّى بالتطويبات التي تحدّث عنها المسيح (كان أكثر وداعة من كلّ أبناء شعبه... وأطهار القلوب يعاينون الله مثل موسى الذي فضّل الفقر مع شعبه على حياة الغنى في قصر الملك). ونذكر عنده فضائل التواضع والقداسة أي حياة العفة (يوم حدّثه الرب على حوريب قطع كل علاقة مع امرأته ليتكرّس للقاء مع ربه). ومارس الصوم الذي يجمّل الجسد والنفس ويعطي بهاء السماء. كما مارس الصلاة مع رب يظهر له في كل ساعة ويعمل بيديه العجائب. وإذ أراد أفرام أن يعطي عن موسى صورة كاملة قابله بشخصيات العهد القديم: آدم، نوح، يوسف، يشوع، داود، إرميا، ايليا، يوحنا المعمدان. وجعله راعيًا مثل الرسل قبل أن يتحدّث عنه كنموذج للمسيح فيتوقّف طويلاً على مقابلة بين موسى والمسيح. ويذكر افرام عصا موسى ويجعل تجاهها صليب المسيح. بالعصا تمّ خلاص الشعب، وبالصليب خلاص العالم.

ب – موسى في التقليد اليوناني

أولاً: فيلون الإسكندراني

يهودي. كتب في بداية القرن الأوّل المسيحي. اهتمّ بديانة إسرائيل الوطنية، كما اهتمّ برغبات الإنسان الروحية، يهوديًا كان أم وثنيًا. عمل في تفسير الكتاب المقدس كله، ولكنه توقّف على التوراة بالمعنى الحصري (أي اسفار الشريعة الخمسة. ولهذا كان نصيب موسى كبيرًا في كتاباته (حياة موسى: كتاب دفاعي يتوجّه إلى غير اليهود، إلى خائفي الله. فيشدّد علاقتهم بالشعب اليهودي وبديانة إسرائيل). من جهة، موسى هو مؤسّس ديانة إسرائيل. أما أعلن الشريعة؟ ومن جهة ثانية هو نموذج النبي ورجل الله والقائد الروحي. ونزوح إسرائيل من مصر بقيادة موسى، رمزٌ لتخلّي النفس عن عالم الحواس والشهوات قبل انطلاقها في طريق الحكمة الإلهية.

تميّز موسى باربع صفات: هو الملك، المشترع، الكاهن والنبي. والنبوة أرفع هذه الصفات لأنّ النبي يعيش في عالم اللامنظور. النبي هو الرائي. هو من يرى ما لا يستطيع أن يراه الغير. وموسى هو رجل الفضيلة الكاملة، بل هو رمز الفضيلة التي يجب أن نطبعها

في أفكارنا. إنّه رجل الله، قريب من الله ومتّصل مع البشر. ارتبط بالله بفضل تقواه، وارتبط بالناس بفضل وداعته، فكان له في نهاية حياته الخروج من العالم والصعود والتبدّل التام في نهاية حياة صوفية.

ثانيًا: غريغوريوس النيصي

ولد بين سنة ٣٣١ و ٣٣٥. كتب قصة موسى سنة ٣٩٢. إذا كان فكر الآباء اليونان منكبًّا على تأمّل الكتاب المقدّس وخاصّة العهد العتية، فلا نتعجّب إن وجدنا هذا التوقّف على شخص موسى عند غريغوريوس أو غيره. وُجهة أخلاقية تتوقّف على فضائل موسى يقدّمها غريغوريوس مثالاً للمسيحيين حتّى يعيشوها. ووجهة نموذجية، إذ إن موسى هو صورة المسيح، وأحداث حياته صورة عن أحداث سرّ الفداء. في هاتين الوجهتين يكتب غريغوريوس في خط اوريجانس وكيرلس وغيرهما، فيُظهر في شخصية موسى أحد اكبر القديسين في تاريخ الخلاص والمثال لذلك الذي أعلن عن مجده على جبل سيناء.

لماذا حياة موسى هي المثال الكامل للطريق المؤدية إلى الكمال؟ موسى هو مثال الكمال، ليس فقط لأنّه حرّر شعبه من نير مصر، ولا لأنّه كان وسيطاً بين الله وشعبه، ولا لأنّه توسّل وتشفّع وشرّع وتنبأ. موسى مثال الكمال، لأنّه سار في طريق طويلة فتجرّد تدريجيًا من كلّ تعلّق بعالم الحواس والمعرفة الناقصة، وواجه جبل معرفة الله الصعب. صعد إلى قمّته، ودخل في الظلمة، ووجد نفسه بحضرة الله الذي لا يُعرف، فتغطّى وجهه بمجد لا يستطيع الإنسان أن ينظر إليه. عرف موسى الله كما لم يعرفه إنسان. كلّم موسى الله وجهًا لوجه، كما يكلّم الصديق صديقه. ويتحدّث غريغوريوس عن موسى الكبير، لأنّه بعد هذا الصعود طلب مزيدًا من المعرفة. لم يتوقّف في صعوده، بل ظل يصعد ويصعد. وصل إلى قمّة الجبل، ولكنّه طلب أن يصعد أيضاً، فدعاه الله ليتبعه مبيّنًا له ظهره لا وجهه. وسار موسى وراء ظهر الله، فصار مثالاً كاملاً للإنسان المشدود إلى الأمام. إنّ حياة موسى هي نور في سماء الصعود الروحاني.

ج – موسى في التقليد اللاتيني

لم يدرس الآباء اللاتينيون من ترتليانس إلى أغوسطينس حياة موسى كما درسها مثلاً غريغوريوس النيصي. ولكنّ وجه هذا النبي العظيم والمشترع الإسرائيلي يحتلّ في تاريخ الوحي مكانة واسعة. فنظر الآباء إلى حياته الصعبة وصبره وثباته، ودعوا المؤمنين إلى التشبّه به خلال الصعوبات والاضطهادات. قرأوا فيه وجوها ثلاثة:

أولاً: قائد الشعب

عظمته البشرية فرضت نفسها على الشعب، وسلطته لم يضاهها أحد. هو القائد السياسي المعروف باندفاعه وعناده حتّى النصر. وهو القائد الديني الذي يسير على ضوء الإيمان والذي يعيش حياة مثالية للمسيحي الذي ينظر إليها من بعيد فتنير طريقه وتشجّعه.

ثانيًا: رجل الله

لم تأت عظمة موسى منه، بل من الله الذي جعله رسولاً إلى إسرائيل وإلى العالم. وتجاوب مع نداء الله فكان صديق الله. قبل أن يصبح رسولَ الله، أعطاه الله تربية إنسانية، وعلّمه على الطاعة فجعله محرّرًا لشعبه متشفّعًا لأجلهم ومشرّعًا لهم. إذا وضعنا جانبًا وساطة يسوع، فلا وساطة يمكنها أن تضاهي وساطة موسى. ولكنّ نعمة الله لم تقتل له حريته، بل كان بملء إرادته صديق الله، يعيش قريبًا من الله ويحمل إلى الناس الأسرار الإلهية. اقترب من الله، فكان الله إلهه.

ثالثًا: مثال المسيح

دخل موسى في تاريخ الخلاص الذي يصل إلى المسيح. فهو سابق للمسيح ومهيء الطريق له. مهما كان عظيمًا، فهو محدود ويبقى صغيرًا بالنسبة إلى المسيح. يهيّئ الطريق بالشريعة، فيربّي الشعب ويعدّه تدريجيًا لقبول متطلّبات الإنجيل. ويهيئ الطريق للمسيح أيضاً بنبوءاته لأنّه يعرف ويرى إلى أين يصل العمل الجبار الذي بدأ به. وموسى نموذج المسيح. خلّص موسى العبرانيين من فرعون، والمسيح خلّص من الدهر الآتي من يريد أن يتبعه. حفظ موسى الشعب في الصحراء، وهكذا فعل المسيح مع خاصته.

د – موسى في القرآن

مكانة موسى بين الأنبياء الذين يذكرهم القرآن تبدو مهمّة. وإذا توقّفنا على أربعة: نوح، إبراهيم (لوط)، موسى (فرعون) ويسوع، نرى أن موسى مذكور في ٣٦ سورة (نوح: ٢٨، ابراهيم: ٢٥، يسوع: ١٥) وفي ٥٠ مقطعًا (نوح: ٣١، ابراهيم: ٥٠، يسوع:

٢٤) وفي ٥٠٢ فقرات (نوح: ١٣١، ابراهيم: ٢٣٥، يسوع: ٩٣). كل هذا يرتبط بطبيعة أخبار حياة موسى الغنيّة بالوقائع. كما لا ننسى أنّ بعض الفقرات تعاد هي هي في بعض السورات. ثمّ إنّ الاهتمام ينصب على فرعون (المدينة) أو أبناء إسرائيل (مكة) أكثر منه على موسى.

أولاً: قصّة حياة موسى

في سورة ٧٨ و ٥٣ نقرأ اسم موسى. في سورة ٣٧ يُرسل موسى مع أخيه هارون ليخلّص الشعب من الضيق العظيم. في سورة ٢٠ و ٢٦ نقرأ «حديث موسى»: العليّقة الملتهبة، نداء الله. علاقة العصا واليد، إرسال موسى إلى فرعون... في سورة ٤٣ نقرأ سلسلة الآيات. في سورة ٤٠ نقرأ عن نفاق فرعون وقورح وهامان ورغبتهم في إهلاك أبناء إسرائيل، وإرادة فرعون في قتل موسى.

ثانيًا: جوهر رسالة موسى

تقوم رسالة موسى إلى فرعون أو إلى بني إسرائيل بحمل تعليم عن الله. فما هي طبيعة هذا الوحي؟ اسمه: كتاب مبين (١٧/٣٧، ١٤٢/٤) وتوراة (١٥٦/٧) وفرقان (١/٢٥، ٣/٤)، أمر (٤٤/٢٨، ٣٣/٣٢)، كلمة (١٣/٣٨، ٤١/٧). وصفات هذا الوحي الحق (١١٢/٢١، ٤٥/٤١) والهدى (٥٦/٤٠) والذكر والرحمات (٤٤/٢٨) والضياء (٢١/٤٩). اين تمّ الوحي الموسوي؟ في طوى وهو اسم علم للوادي المقدس (١٢/٢٠، ٧٩/١٦) او على الطور (٥٣/١٤) طور سيناء (٢/٥٩ سينين). ما كانت كلمات الله لموسى؟ إذهب إلى فرعون (١٦/٧٩) آمن مع عبيدي (٢٢/٤٦ ي). وينادي (١٦/٧٩، ٢٦/٢١/١٠، ٦٤/٢٨) الله موسى اكثر من مرّة ويستجيب دعاءه وسؤله. والسورة ٢٠ تتوقّف مطوّلاً على حادثة العلّيقة الملتهبةً. فلمّا أتاها نودي: يا موسى. إنّي أنا ربّك. فاخلع نعليك. إنّك بالوادي المقدّس، طوى. وأنا اخترتك فاستمع لما يُوحى. إنّني أنا الله، لا إله إلاّ أنا، فاعبدني وأقم الصلاة لذكري. إنّ الساعة آتية. أكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى. فلا يصدّنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى (١١/٢٠ – ١٥).

ثالثًا: صورة موسى في القرآن

صورة الاتحاد بالله. موسى في القرآن رسول (٥٢/١٩) ونبي (٥٢/١٩) وذو حكم (١٦/٤٥) وهو كريم (١٦/٤٤) وأمين (١٧/٤٤) ومخلص (٥٢/١٩) وهو خاصة النجيّ أي المتحدّث الحميم في حواركله حرية وثقة: وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيًا (٥٢/١٩، راجع ٤٧/١٧، ٧/٥٨، ٧٨/٩ عن النجوى). كان دوره أن يحمل رسالة، ولكنه أكثر من ذلك. هناك كلمات يوصل بها الوحي الذي أعطيه إلى الغير: قال يا موسى إنّي اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي، فخذ ما أتيتك وكن من الشاكرين (٧/ ١٤٤). وهناك كلمات تتوجّه إليه بصورة خاصة: إنّا أوحينا اليك كما أوحينا إلى نوح والنبيّين من بعده وأوحينا إلى ابراهيم و إسماعيل و إسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورًا. ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك من قبل. **وكلّم الله** موسى تكليما (١٦٣/٤ – ١٦٤). هذه العبارة تعني علاقة مميزة مع موسى وحياة حميمة.

III – اسم الله في تقاليد سفر الخروج – يهوه

١ – ملاحظات أوّلية

اكتشف النقاد تقاليد الكتاب المقدّس انطلاقًا من اسم الله: الوهيم (ايل في الجمع علامة الجلالة) ويهوه الذي سنتحدّث عنه.

– خر ٣: ١ ي. هو النص الأساسي وهو يساعدنا لنتبيّن معنى الوحي عن اسم يهوه. في هذا الخبر، نقرأ نصًّا يتألّف من اليهوهي والالوهيمي. ولكن النقّاد ينسبون وحي الاسم إلى التقليد الالوهيمي (التقليد اليهوهي تحدّث عن يهوه في تك ٤: ٢٦).

– ولكنّ النصّ اليهوهي يتوقّف على ظهور الرب لموسى على جبل سيناء (٣٣: ١٢ – ٣٤: ٢٨). في هذا الظهور، يلعب اسم يهوه دورًا رئيسيًا: يسأل موسى الله أن يفتح له شيئًا من سره الحميم (٣٣: ١٣، ١٨). فلم يرفض الله طلبه (٣٤: ٦) رغم أنّه أكّد له تساميه فوق البشر فلا يستطيعون الوصول إلى هذا التسامي. في هذا الظهور، يُعطي الله شيئًا من مضمون هذا الاسم الذي ارتبط بعهد سيناء.

– يشدّد التقليد الكهنوتي على قوة الوحي في اسم يهوه وارتباط هذا الوحي بالعهد (٦: ٢ – ٩).

– وتتفّق التقاليد الثلاثة على القول: يرتبط اسم يهوه بالخروج من مصر وبالعهد في سيناء. ويرتبط الكشف عن الاسم بظهور الله لموسى باسم الشعب. هذا الكشف يحمل وحي الله عن تدخّله من أجل إسرائيل، ويعني تقدّمًا في معرفة موسى والشعب لله، ويشدّد اليهوهي والكهنوتي على السر الذي يحيط بهذا الكشف.

– والنتيجة: المهم في المضمون اللاهوتي لاسم يهوه، ليس في أنّه جديد بصورة مطلقة، بل لأنّ هناك عملاً تاريخيًا قام به الله فاعطى الاسم قوّة خاصة ونهائية. لا تتعارض التقاليد الثلاثة على وجود هذا الاسم أو عدم وجوده قبل حوريب. فالالوهيمي (والكهنوتي يتبعه في ذلك) يشدّد على ان اسم يهوه صار بعد الخروج الاسم الرسمي لإله شعب إسرائيل الموحّد والمنظم. واليهوهي لا يعارض الالوهيمي في ذلك، ولكنّه يتجاوب مع تقليد يرى في يهوه إله الآباء. إذًا يعتبر اليهوهي أنّ اسم يهوه ظهر قبل الخروج، أقله في محيط بعض القبائل العبرانية. أيكون موسى قد جعل القبائل تتفّق على اسم لله سيفسّر لهم معناه؟ الأمر ممكن.

٢ – التقليد الالوهيمي (خر ٣: ٩ – ١٥)

نتوقّف هنا على ثلاث نقاط:

أ – معنى سؤال موسى (٣: ١٣)

لا يسأل موسى الله عن اسمه بطريقة مباشرة كما فعل يعقوب (تك ٣٢: ٣٠) أو منوح (قض ١٣: ١٧). هو يبحث عن ذريعة تساعده على التهرّب من الرسالة المطلوبة (٣: ١١؛ ٤: ١، ١٠، ١٣). أراد موسى أن يجعل الله في مأزق، والعلاقة بين الألوهة والاسم علاقة قوية. وللسؤال مضمون أوّل: لا يستطيع الشعب أن يكرّم إلهًا أو يسير وراءه إن كان لا يعرف اسمه. وهذا الاسم يسلّم شيئًا من سر الله، فيجعل الله بمتناول المؤمنين الذين يستطيعون أن يقرّبوا له الدعاء. «إن سألوا عن اسمك ماذا أجيب»؟ ولكنّ خر ٤: ١ يلقي

ضوءًا على طبيعة سؤال موسى. هل يصدّق هذا الشعب خرافات، وهو قد ذاق أمرّ العذاب؟ أعطى الله لموسى سلطة اجتراح المعجزات، ولكنّ السحرة يملأون مصر (خر ٧ : ١١، ٢٢). غير أن موسى يخاف أن يسأل: من أقامك علينا قاضيًا وحاكمًا (٢ : ٤)؟ يجب أن يعرف اسم الإله: الاسم يعني القدرة والسلطة.

ب – معنى العبارة في ٣ : ١٤: «اهيه اشر اهيه»

الفعل «هيه» (في العربية هو، هي) يعني الوجود الذي يعبّر عنه العمل. هل هذه العبارة «اهيه اشر اهيه» هي تحديد لله؟ لا يبدو أن هذه هي نية الكاتب. أنا هو من هو. إسم يهوه يذكّرنا بهذه العبارة ولكنه لا يستنفد مضمونها.

ج – الله يوحي اسمه

هناك رأيان. الرأي الأوّل يشدّد على السر الذي به يحيط الله ظهوراته (رج تك ٣٢ : ٣٠؛ قض ١٣ : ١٨؛ خر ٣٣ : ٢٠ – ٢٣). الرأي الثاني: الله يوحي باسمه ويعطي تعليمًا عن شخصه.

لا يتعلّق السؤال بطبيعة الله او بجوهره بطريقة نظرية. إن الجواب لا يعطينا أي تصوّر فلسفي عن أزليّة الله أو كيانه. والجواب يرفض أن يستند إلى ما كان الأقدمون يقولون عن حضور الله في اسمه، وعن سلطة الناس على الاسم الإلهي. امام مثل هذه الحشرية، الجواب هو الرفض. أنا هو من هو. تعني أنّ الرب لا يريد الإجابة أو لا يحاول أن يرضي هذه الحشريات. هذا تأكيد على حريته المطلقة، لأنّ الله الحقيقي ليس خاتمًا في إصبع الناس. هو يُعلن من سرّه ما يشاء وقدر ما يشاء وساعة يشاء، ولا يستطيع أحد أن يناقشه الحساب. وجواب الله يكون جوابًا لسؤال موسى بقدر ما سؤال موسى سؤال ملحّ وعملي: باسم من سأقدّم نفسي أمام الشعب؟ باسم من سينطلق الشعب في مسيرته (مي ٤ : ٥)؟ بأي اسم يسمع الله للشعب، وإلى أي اسم سيقرّب له فروض العبادة؟ سيقبل الله طلب موسى، ولكنّه يوسّعه. فهو لم يكتفِ بأن يعطي نطقين صوتيين (يه – وه) يستعملها الشعب ليميّز إلهه عن غيره من الآلهة. إذا كان اسم يهوه بالنسبة إلى الشعوب اسم إله بين غيره من الآلهة (مسلّة ميشع سنة ٨٤٠ ق م)، فهو بالنسبة إلى موسى وإسرائيل إله فاعل. وسيغتني هذا الاسم بمعطيات تاريخية. عندما يُذكر الأسم تُذكَر أعمال صاحب الاسم.

د – المعطيات التاريخية التي تحيط باسم يهوه

سأكون معك (٣ : ١٢). لسنا أمام ظاهرة جديدة. فقد قال الله إنّه مع إسحق (تك ٢٦ : ٣ – ٥) ومع يعقوب (تك ٢٨ : ١٥؛ ٣٩ : ٣ – ٥). والله هو مع موسى ومع شعبه. الله يعبّر عن حضوره ويعلن بهذا الحضور أنه يمدّ يد المساعدة. إله الآباء وإله حوريب يعرف ما يريد، ومشروعه ينطلق من وعده: سأكون معك. فان قال هذا الكلام لاسحق ويعقوب وموسى أو يشوع (تث ٣١ : ٢٣؛ يش ١ : ٥؛ ٢ : ٧) أو جدعون (قض ٦ : ١٦) أو داود (٢ صم ٧ : ٦) أو المنفيين (أش ٤٣ : ٥)، فهذا الكلام يعني إقامة إسرائيل في كنعان بطريقة سياسية. إنّ التقليد اليهوهي وهو تقليد إخباري يجعل نفسه في جوّ تاريخي وسياسي. أمّا دعا الله بعد النصر على بني عماليق؟ وقال موسى: «الله رايتي» (خر ١٧ : ١٥). أليس لله حضور آخر في شعبه، حضور سرّي وحميم؟ الله يقيم في شعبه. ولكنّ التقليد الالوهيمي لا يؤمن كثيرًا بأمانة الشعب للعهد ولهذا لا يجعل الله يسكن في شعبه سكنًا حميمًا (خر ٣٣ : ٢) بل يكتفي بأن يرسل ملاكه. لا شك في أنّ الملاك هو يهوه، ولكنّه يُخفي وجهه ويحافظ على المسافة بين الله والشعب. إنه إله يظهر بملامح القائد والرئيس، لا بملامح إله جعل سكنه بين البشر (خر ٢٣ : ٢٠ – ٢٢).

الله بعيد عن شعبه وهو يعده بالحماية والمساعدة. ولكنّ هذا لا يعني أنّ النص الالوهيمي لا يعرف عن الله إلاّ مشاريعه. عرف الالوهيمي ما معنى اسم يهوه «الكائن»، ولهذا أخذته المخافة والرعدة، فتراجع أمام الأقداس كما فعل أشعيا (٦ : ١ ي). في اختبار حوريب وسيناء سمع موسى اللهَ يقول له: أنا هو. الله يقول عن نفسه: أنا هو. تعني الكلمة استقلالية الله بالنسبة لمقولاتنا وتفكّرنا. ولكن كلمة يهوه تطبع في قلب موسى يقينًا حقيقيًا: الله موجود. إسم الله يهوه أي الكائن، لا لأنّ هذا معنى كلمة يهوه، ولكن لأنّ موسى اختبر عبر العليقة هذا الكائن بعينه ساعة دلّ على اسم هو الأفضل لنسمّيه به. وهكذا يحمل الظهور يقين وجود الله والتأكيد على هذا التسامي الذي يغلّف هذا الوجود (تث ٤ : ١٢، ٣٢ – ٣٣، ٣٥ – ٣٩). إسم الله يهوه، وهذا الاسم يحمل مضمونًا سريًا عميقًا اختبره موسى قبل أن ينقله إلى الشعب. وهذا اليقين الاختباري الذي عاشه موسى في حوريب والشعب في سيناء، هو الأساس الحقيقي ليقين إيمان الأجيال اللاحقة. عندما وقف موسى أمام إسرائيل في مصر وقال لهم: يهوه أرسلني إليكم، لم يعطهم درسًا في

اللاهوت أو التعليم المسيحي، بل أعطاهم شهادة حملها في قلبه. واستفادت قدرة الله من هذا الاسم كأنه سرّ من الأسرار، لتجذب الشعب إلى الإيمان: وآمن الشعب، يقول التقليد اليهوهي (خر ٤ : ٢١).

رفض الله أن يسلّم سرّه لحشرية شعب خاطئ، ليُوحي بهذا السر بطريقة أفضل. وهذا الرفض هو بداية تربية عجيبة ترفع قلب الإنسان إلى حيث يستطيع أن يسأل الله عن سرّه. عندما رفض المتحدّث في العلّيقة أن يعطي اسمه، فقد أعطى في الواقع أكثر من اسم، اعلن انه موجود وحاضر هنا. على موسى أن يفهم أنّ ذلك يكفي. وهنا نفهم شروحات التقليد اللاحقة التي قالت إنّ الله لم يكن محتاجًا لأن يعطي عن طبيعته تحديدًا ميتافيزيقيا. يكفيه أن يحرّك بمجيئه قلبَ الإنسان ويفتحه للبحث عن الحقيقة التي يكفلها يقين الإيمان. لم يعطِ الله عن ذاته تحديدًا ميتافيزيقيا، ولكنّه جعل الفلسفة قديرة على أن تقول بعض الأشياء الحقيقية عن سرّه الحي. لم يعطِ الله عن ذاته تحديدًا ميتافيزيقيًا، ولكنّه جعل القلوب البسيطة والجاهلة قديرة بأن تقترب من هذا السر الحي دون الحاجة إلى العلوم الميتافيزيقية. أنا هو من هو. هذا هو الجواب الذي سيحصل عليه أيّوب لكل تساؤلاته المتألّمة، فيتراجع عن كلامه ويتوب ساجدًا في التراب والرماد. ولكنّنا نستشفّ من خلال سجوده فرحًا لا يوصف. لم يكن يعرف الله إلا بالسماع، أمّا الآن فقد رأته عيناه (أي ٤٢ : ٥ – ٦). واستنارت الطريق التي توصله قرب الله .

٣ – التقليد اليهوهي (خر ٣٣ : ١٢ – ٣٤ : ٢٨)

نقرأ الطابع الخاص للتقليد اليهوهي في الطريقة التي فيها استقبل الشعب رسالة موسى: آمن الشعب وفرح. ركع وسجد (خر ٤ : ٢١). إله قريب ورؤوف يؤمن الشعب بكلمته ويسجد له سجود شكر. هذا هو يهوه، الاله الدائم، اله الآباء. إنه الاله الصالح بالنسبة الى شعبه. وهذا الصلاح يفرض الإيمان والسجود.

أ – سياق النصّ وتصميمه

النص هو خبر تجديد العهد بعد خطيئة العجل الذهبي. نحن أمام طريقة اليهوهي في الحديث عن وحي العهد (خر ٣٤ : ٢٧) في فعلين متباينين: تأكيد على شخص يهوه ووعده والأمانة التي يفرضها هذا الوعد. هذا من جهة ومن جهة ثانية، سلسلة من

الفرائض (٣٤: ١٠ ي) تلخّص نظم إسرائيل المهمة كالأعياد والسبت. وجاء منع الالهة المسكوبة كتفسير للوصية الأولى: لا تسجد أمام إله آخر لأن يهوه اسمه الغيور، لأنّ يهوه إله غيور (٣٤: ١٤).

نرى في هذا النص موضوعين. الأول: وحي اسم يهوه. الثاني: موضوع الوعد والعهد.

ويبدو التصميم في قسمين.

* مقدّمة للظهور

– صلاتان يتلوهما موسى سابقا (٣٣: ١٢ – ١٨).

– جواب أوّل من الله يعلن فيه عن إظهار اسمه والشروط (٣٣: ١٩ – ٢٣) لكي يظهر هذا الاسم.

– أمر من الله يعلن تجديد العهد (٣٤: ١ – ٤).

* الظهور بحد ذاته

– إظهار الاسم (٣٤: ٥ – ٧)

– صلاة موسى بعد ذلك (٣٤: ٨ – ٩)

– وعد الله بالمساعدة (٣٤: ١٠ – ١١) ووحي بتفاصيل العهد.

ب – مقدّمة الظهور

أولاً: صلاة موسى

يريد موسى أن يرى طريق (درك) الله أو مجده (كبد) أو وجهه. يريد ظهورًا لله أعمق من الذي حصل عليه في السابق، وهكذا يسير الشعب تحت نظر الله، ويسير الله وسط شعبه (٣٣: ١٥ – ١٦). هو موسى يطلب علامة تقنع باقي الشعوب بالعلاقة الخاصة التي تربط بين يهوه وإسرائيل. هل يقبل يهوه أن يسير وسط شعبه؟ ولكنّ موسى يريد وعدًا أكيدًا وعلامة: أن يرى وجه الله. فمن لم يكن محظوظاً من الله (مز ١٦: ٦) لا يستطيع أن يرى وجه الله. ومن يرى وجه الرب يعرف أنّ الرب قد رحمه. فإذا قلنا «طرق الله» (درك حسب

النص الماسوري) نفهم أنّ لله طرقه التي لا يفهمها الإنسان (أش ٥٥:٨). وخطيئة الشعب أنّه لم يعرف طرق الرب (مز ٤:١٤؛ ٩٥:١٠). ومعرفة طرق الرب يعني العمل بوصاياه. معرفة طرق الرب هي اختبار خلاصه ونعمه، وتذوّق رحمته (مز ٢٥:٢٠؛ ٦٧:٢ – ٣؛ ١٠٣:٧ – ٨). وهكذا يكون موسى قد تعرّف إلى طرق الرب، ولكن المعرفة الاخلاقية لا تكفي بل هناك معرفة شخصية حميمة ستسمّى فيما بعد معرفة صوفية.

ثانيًا: جواب الله الأوّل (٣٣:١٩ – ٢٣)

قال موسى: «أرني مجدك». فقال الرب: «سأعرض كل جلالي أمامك وأنادي باسمي أنا الرب على مسمعك، وأتحنّن على من أتحنّن وأرحم من أرحم». وقال: «أما وجهي فلا تقدر أن تراه، لأن الذي يراني لا يعيش (لا يبقى على قيد الحياة)». أو أنّ موسى طلب كثيرًا، أو أنّه لم يعرف ما يطلب وكيف يطلب. أفهمه الله ذلك واستجابه بحسب طريقته الخاصة.

ثالثًا: الرفض الإلهي

لا تستطيع أن ترى وجهي... (٣٠:٢٠، ٢٣). طلب موسى إدراك كينونة الله الخفي. فأراه الرب الهوة التي تفصل بين الرب المتسامي وموسى المائت. لا يستطيع مائت أن يرى وجه الله ويبقى على قيد الحياة (قض ١٣:٢٢ – ٢٣: منوح يتعجب كيف أنّه لم يمت بعد، رغم أنّه رأى وجه الله). ولكنّ الله لا يظهر على البشر ليُرعبهم بل ليرحمهم. وهكذا سيفهم موسى مدى رحمة الله، ولكنه لن يرى جوهر الله.

رابعًا: الوعد الإلهي

سيكون موسى في فتحة الصخر ويرى لا وجه الرب بل ظهره (لا نستطيع أن نقول إنّ مجد الرب هو خيره لأنّ الخير تعبير عن مجد الله). كما في كل الظهورات سيسمع موسى اسم الله. أتحنّن على من أتحنن وأرحم من أرحم. حرية الله في اختياراته وفي مجانية هباته. لم يَبُح الله بسرّه الحميم، بل كشف على أنّه الإله الرحيم الحنون. اكتشفنا في العليقة اختبار وجود الله وحضوره، وهنا اختبار رحمته وحنانه.

ج - ظهور الرب لموسى

أولاً: الكشف عن اسم الرب (٣٤: ٥ - ٧)

تلفّظ الله باسمه. ليست الحروف مجرّد أصوات. إنّها تكشف السرّ الخفي الذي تُخبئه. إنّها تكشف السر الذي سيتقبّل الإنسان عنه وحيًا. هو تعليم عن سر الله ومقاصده تجاه إسرائيل. أعلن الرب اسمه فأعطى العربون أنّه سيستجيب. ولكنّ الرب يحافظ على حريّته في العطاء، وفي السماع. أمّا في هذا الظهور، فهو يَعِد أنّه سيكون أمينًا للمعنى الذي يحمله هذا الاسم (رحمة وامانة، مز ٢٥: ١٠ - ١١). ثمّ في كل اتفاق هناك الحلف (٢ صم ١٤: ١١). أيكون الله قد حلف بنفسه (إر ٤٤: ٢٦؛ عب ٣: ١٣) ليؤكّد ما وعد به؟ وكما أنّ تابوت العهد، مركز العبادة ومقام اسم الرب (٢ صم ٦)، بُني حسب المثال الذي أعطي لموسى على الجبل (خر ٢٥: ٩)، هكذا يُدعى (يدعو الناس) باسم يهوه ويفسّر اسم يهوه بحسب الطريقة التي علّمها الله لموسى. ونداء الشعب الأمين للعهد سيُستجاب استجابة أكيدة لأنّ الرب حلف باسمه أنه سيكون رحيمًا حنونًا. عبارة الرب قسمان. قسم أوّل شدد فيه على رحمته. وقسم ثان شدد على عدالته وعقابه الذي يصل إلى الجيل الرابع (وهذا ما يشكّل صعوبة لمعاصري إرميا وحزقيال).

ثانيًا: صلاة موسى (٣٤: ٨ - ٩)

سقط موسى على الأرض وسجد. هذه هي النتيجة المباشرة لظهور الله: سجود وصلاة. سجود للكائن المتسامي الذي ينحني نحو الإنسان ليمنحه غفرانه ونعمته. وصلاة هي طلب جريء ومتواضع من إنسان رحمه الله. إنه يلتمس أن تبق هذه الرحمة معه. فيعطي كل الثمار التي تَعِد بها (سِرْ معنا، إجعلنا ميراثك رغم خطيئتنا). يطلب موسى إقامة العهد، فيكون يهوه المدافع عن إسرائيل المقيم معه.

ثالثًا: الوعد والعهد (٣٤: ١٠ - ٢٨)

ما طلبه موسى كان الله قد قرّره، ومبادرة الصلاة تفترض مبادرة سابقة من الله. وتفاصيل العهد: وعد بأرض الميعاد. وهكذا يعرف الشعب ما يستطيع يهوه أن يفعله له. ثمّ وصايا يتعهدّ الإنسان (الذي دخل في العهد) بالعمل بها أو برفضها.

وهكذا يتّخذ اسم يهوه في سيناء، بحسب التقليد اليهوهي، مضمونًا جديدًا يرتبط بكشف الله عن ذاته. كشَف عن رحمته المتسامية: رحمَ إسرائيل في شقائه في مصر. وخلّص شعبه من عبودية مادية وسياسية. غفر لإسرائيل بعد خطيئته، ومنع عنه القصاص ولم يتخلّ عنه. إنّه الإله الرحيم، الحنون. وكشفَ عن قداسته المتسامية التي تتطلّب من الشعب قداسة مقابلة. فرحمته ليست ضعفًا، وحنانه ليس سكوتًا عن الشر. إنّه الإله العادل الذي يجازي كلاً حسب أعماله ويسهر على حفظ عهده. إنّه الرب الغيور. ولكنّ غيرته غيرة حبّ. فلا خلاص إلاّ فيه، ولا حياة حقيقية إلاّ الحياة التي تشبه قداسته. لذلك هو يسهر على شعبه ليحفظ الوصايا التي تجعله يسير في طرق الله. ولكن عندما يخونه شعبه، فهو يرميه في المحنة لكي يعود إليه. وهذا الرجوع يتمّ كل مرة يتذكّر إسرائيل اسم ربه، فيجد في أعماق قلبه المرتدّ ذلك الدعاء الخلاصي: يهوه، يهوه. إله رحيم حنون.

٣ – التقليد الكهنوتي (خر ٦ : ٢ – ٩)

جاء التعبير الكهنوتي متأخرًا عن التعبيرين السابقين وهو يفترضهم. كما أنّه بيّن تفكيرًا لاهوتيًا منظّمًا صار لتعابيره دور كبير في الليتورجيا.

أ – بنية المقطع

قسمان يبدأ كل منها بعبارة: أنا يهوه. القسم الأوّل (٦ : ٢ – ٥) يتوجّه إلى موسى فيربط بين الماضي والحاضر، ويشدّد على أمانة الله لعهده ولوعده. القسم الثاني (٦ : ٦ – ٩) يذكّر الشعب بما قرره الرب، وقراره يتطلّع إلى المستقبل الذي فيه يُتم وعده.

ب – المضمون العام

العلاقات بين الله والآباء بحسب التقليد الكهنوتي هي عهد وميثاق. وكلمة عهد، وإن كانت أساسية في اختبار سيناء، إلاّ أنّ تاريخ البشرية مرَّ في مراحل متعددة، وفي كل مرحلة أقام الله مع الانسان علاقات كانت بمثابة عهد يحمل العناصر التالية: اسم يعرّف به عن نفسه. وعد. فرائض يجب أن تُحفظ.

عهد مع نوح (تك ٩ : ١٠ – ١٧). اسم الله «الوهيم». يعد بالخير والوفرة ويعطي الإنسان أنّ يتسلّط على كل الكائنات. ويفرض إلاّ يؤكل اللحم مع الدم، ويمنع قتل الإنسان.

عهد مع إبراهيم (تك ١٧). ظهر الله لإبراهيم باسم «إيل شداي» ووعده بأن يجعله أبًا لأمم كثيرة وأن يعطي نسله أرض كنعان. وفرض عليه الختان.

عهد مع موسى. أظهر نفسه أنّه يهوه. وعَد يهوه شعبه بامتلاك كنعان وأن يكون لإسرائيل إلهًا. فرض الوصايا العشر والشريعة.

من عهد إلى آخر، هنالك تطوّر وتقدّم يظهر في التعمّق المتواصل في معرفة الله الذي يرمز إليه الاسم: في تحديد الوعد، في وصيّة متطلبة بحسب الظروف. ولهذا تصبح العلاقة بين الوعد والوصية اكثر وثوقًا. ونتوقّف على المضمون اللاهوتي لعهد موسى.

أولاً: الوعد

له وجه سياسي تقليدي: إمتلاك أرض كنعان.

وله وجه ديني أساسي: الله سيسكن وسط شعبه. أكون إلهكم (تك ١٧ : ٨)؛ تكونون شعبي وأكون إلهكم (خر ٦ : ٧)؛ أقيم بين أبناء إسرائيل وأكون إلههم (خر ٢٩ : ٤٤ – ٤٦). وهكذا يصبح هدفُ الوعد إقامةَ الله وسط شعبه. ويشدّد التقليد الكهنوتي خصوصاً على العهد من الوجهة الطقسية (خر ١١ : ٢٠؛ ١٤ : ١؛ زك ٨ : ٨).

ثانيًا: الوصايا

إذا قرأناها اليوم وجدناها جافة ناشفة مثل كل القوانين، ويهمّها طهارة الطقوس أكثر من طهارة النفوس والقلوب والأعمال. لا تهمّها كمال الأخلاق، بل دقّة الممارسات الخارجية. ولكن هذا الوضع له معنى عميق يجعلُ التقليدَ الكهنوتي ذات أبعاد كبيرة: كل ما يهمّ ذلك الذي أقام عهدًا مع الرب، هو ان يكون أهلاً لأن يقترب من الرب القدّوس ويخدمه ويعبده. وهذه الفرائض كانت تتطلّب ولا شكّ حياة أخلاقية لا عيب فيها، وطهارة القلب والنيات. ولقد أحسّ المؤمن أنه لا يستطيع أن يكون على هذا المستوى

الديني الرفيع. ولهذا سنرى أنبياء الله وأتقياءه يتألّمون (أش ٦). وسوف يتطلّع حزقيال (مز ٣٦) إلى قلب جديد وروح جديد يجعلان الشعب يعمل بالوصايا.

ثالثًا: الاسم

يربط الاسمُ عناصر العهد مع الوعد والوصية. وهو يدلّ على درجة من درجات معرفة الله، ومرحلة من مراحل هذا الوحي (خر ٦ : ٣). وهو يرمز إلى التعبير الاساسي عن إيمان شعب الله.

ونتوقّف على بعض العبارات. الأولى: أنا يهوه. تتصل هذه العبارة بالظهور على جبل سيناء. بها يقدّم الله نفسه ويعلن عن هويته فيعرف الإنسان أمام من هو. بها يؤكّد الله قدرته وسلطانه، فيسمع الانسان له. هي عبارة ليتورجية نجدها خاصة في سفر اللاويين. الثانية: تعرفون أنّي أنا يهوه. هكذا يتعرّف الإنسان إلى ربه. هي عبارة نبويّة وهي تتصل بآية من آيات الرب يجب أن يفهمها شعبه أوّلاً ثم الشعوب المجاورة. الثالثة: حيّ الرب. هي عبارة يقسم بها الإنسان. هو الله بسلطانه المطلق يأخذه الإنسان شاهدًا على ما يقول أو يفعل. ويتلفّظ بها الله كتعبير عن ظهوره مع عبارة قسم. الرابعة: يهوه صباؤوت (أو: رب الأكوان) اسمه. هذه العبارة تقرّ بقدرة الله وسلطانه المطلق، وهي تقال مرارًا في نهاية نبوءة يتلفّظ بها أحد الانبياء (إر ٤٦ : ١٨؛ ٤٨ : ١٥).

وهكذا تلتقي التقاليد في الإيمان الواحد. فيشدّد التقليد الالوهيمي على التذكير باسم يهوه، واليهوهي على الدعاء باسمه، والكهنوتي على تمجيده. واسم يهوه ليس فقط صرخة تجمع بين القبائل المغلوب على أمرها، ليس فقط بضعة حروف تميّز إسرائيل عن غيره من الشعوب التي كان لها إلهًا. فهذا اسم يجعل الشعب على اتصال بشخص متسامي الخلاص والرهبة، فيدخل إسرائيل في وحي سيتعدّى اطار تاريخه وعبادته التي تعلمها. وإذا كان الشعب قد خرج من مصر ليعبد يهوه ويعيّد له (خر ٥ : ١)، فهذه العبادة يعتبرها موسى علامة على أن المتحدث معه في عليقة حوريب هو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب. وفي هذا الحوار في حوريب، نرى كلمة الله وهي قديمة وجديدة، تنادي الإنسان وتوقظ فيه جواب الإيمان وهو جواب قديم وجديد. يهوه هو إله إبراهيم لأنّ إبراهيم آمن به (تك ١٥ : ٦). ويهوه هو إله يعقوب لأنّ يعقوب وثق به واتّكل على رعايته (تك ٢٨ : ٢٠ – ٢١؛

٤٨ : ٥١). وهو إله سيناء لأنّ الشعب توجّه إلى سيناء بعد أن آمن بالرب (خر ٤ : ٣١). وهكذا سيكون اسم يهوه عبر تقليد الشعب قناة هذا التعبير عن الإيمان. في هذه النظرة، يبدو الوحي نتيجة مراحم الله لشعبه. قَبِل يهوه أن يُوحي باسمه، تنازل الله على مستوى ضعف الإنسان الذي يحتاج إلى الصور الحسية ليصل إلى إدراكه. ولكنّ ما يمنحه الله لشعبه ليس صورة ورسمًا وشعارًا كما عند الشعوب الوثنية المحيطة إسرائيل. ولكن أعطى الله شعبه صوتًا وكلمة واسمًا. الإيمان بيهوه هو الإيمان بالإله الواحد الذي يعلن بطريقة حسية عن اسم تتقبّله الأذن والعقل، ويتلفّظ به الفم والقلب، ويردّده التاريخ من جيل إلى جيل. وكلمة الله لا تخرج من فمه دون أن تحقق ما أُرسلت إليه وخصبها سيظهر في ثلاث مراحل: في المرحلة الأولى سيعرف الشعب الله، في المرحلة الثانية سيدعو الشعب الله، وفي المرحلة الثالثة سيمجّد الشعب الله.

وإليك صلاة «القديش» التي تعوّد اليهود أن يتلوها في نهاية صلاتهم في المجمع وهي تعبّر عن عواطف سنقرأها في صلاة الأبانا وهي تدور حول تمجيدها لاسم الله.

«ليعظَّم ويقدَّس اسمك الكبير في الجيل الذي خلقته برضاك. وليجعل ملكك يملك (ويجعل خلاصك يزهر ومسيحك يدخل فيخلّص شعبك) في حياتنا وفي أيّامنا وفي كل أيّام بيت إسرائيل الآن وفي زمن قريب. ولنقل: آمين.

IV – المعجزات في سفر الخروج

١ – مقدّمة عامة عن المعجزات في العهد القديم

أ – واقع المعجزة

إنّ كتب العهد القديم تقدّم لنا أحداثًا لا تحصل في حياة الناس العادية، وهدفها أن تقول لنا إنّها معجزات وعجائب وآيات... لا شكّ أنّنا نقرأ نصاً موضوعيًا عن عجائب حدثت في العهد القديم، ويبقى السؤال: كيف تصرّف الله وتدخّل في الكون بطريقة تلفت الأنظار؟

ما هي المعجزة؟ المعجزة واقع يقع تحت الاختبار. هو ليس نتيجة قوى الطبيعة، بل نتيجة تدخّل مباشر لقدرة الله. لا نستطيع أن نلاحظ هذا التدخّل بحدّ ذاته، ولكنّنا

نستطيع أن نعرف أنّه لا يمكننا أن ننسب نتيجة هذا التدخّل إلى فعل القوى الطبيعية وحدها، لأن لا نسبة بين النتيجة وبين السبب.

والمعجزة التي هي تدخّل الله المباشر، تظهر بثلاثة اشكال: **الأوّل**: النتيجة غريبة كليًا عن قوى الطبيعة ونواميس الطبيعة. مثلاً: تمجيد الأجساد في القيامة. **الثاني**: هناك نسبة بين الحدث وقوى الطبيعة، ولكنّ النسبة إلى هذا الشخص تتعدّى الأمور الطبيعية: لا تستطيع الطبيعة أن ترد النظر لشخص فقده كليًا. لا تستطيع الطبيعة أن تعيد الحياة إلى ميت. الثالث: هناك نتيجة يمكن أن تكون الطبيعة سببها، ولكن ليس بهذه الطريقة المحدّدة. مثلاً، أن يحدث جوع أو شتاء نتيجة كلام نبي من الأنبياء. ويبقى أنّنا في هذه الأشكال الثلاثة أمام عالم المعجزة، لأنّ قوى الطبيعة، وإن كان لها دور، فهي لا تستطيع أن تعطي هذه النتيجة أو تلك دون تدخّل مباشر من قبل الله.

في لغة الكتاب المقدّس، ينسب الكاتب إلى الله (وهو السبب الأوّل) بطريقة مباشرة حتى نتائج الأسباب الثانية، أكانت ظاهرة طبيعية أو أعمالاً بشريّة حرّة. ولهذا نكون من البساطة بمكان ان نحن رأينا معجزات في كل ما يسميه العهد القديم كذلك. فهناك أحداث ننسبها للعناية الإلهية، والكاتب يقول إنّ الله أحدثها بتدخّل مباشر. مثلاً: عندما نضع علاقة بين خطيئة اقتُرفت ومصيبة ضربت المخطئ فيما بعد، نجتهد في أن نلج أسرار العناية دون أن نكون متأكّدين أنّنا وصلنا إلى الحقيقة، لأنّنا لا نستطيع أن نعرف أسرار الناس فكيف بأسرار الله. ولكن يعلن الكاتب الملهم أنّ موت ابن بتشابع، زوجة سليمان التي اخذها من اوريا الحثي بعد أن قتله (٢ صم ١٢: ١٤ – ٢٣)، هو قصاص من الله، وكذلك كل الضربات التي حلّت بالعائلة المالكة فيما بعد. وعندما يلعن شمعي داود، يقول الملك: لأنّ الرب قال له العن الملك (٢ صم ١٦: ١٠). فعمل شمعي عملٌ حرّ ويعاقبه عليه الرب، وكذلك ثورة ابشالوم وخطيئة أمنون مع أخته تامار (٢ صم ١٣). ونعطي مثلاً آخر: نقرأ في ١ صم ٥: ٩؛ ٦: ٥ أنّ الجرذان (هي تدلّ على الوباء) هجمت على مخيّم الفلسطيين، لأنّهم وضعوا يدهم على تابوت عهد الرب. ونقرأ أيضاً في ٢ مل ١٩: ٣٥ أنّ ملاك الرب أهلك الجنود الأشوريين الذين يحاصرون أورشليم. كيف أهلكهم؟ يبدو أنّه الوباء في كلتا الحالتين إن نحن قابلنا النصّين المذكورين مع ٢ صم ٢٤: ١٥ (أرسل الرب الوباء في إسرائيل). ثم نقرأ في ٢ صم ٢٤: ١٦ كيف بسط الرب يده على إسرائيل حتى

يفنيها. ولنقل إنّ هناك طريقة فنيّة لعرض خبر من الأخبار: يتوقف الكاتب على الوجهة الإلهية ويهمل الأسباب الطبيعية (سقوط أريحا مثلاً، يش ٦).

ب – تواتر المعجزات

إذا توقّفنا على كتب العهد القديم، نرى معجزات عديدة في سفر الخروج وبداية سفر يشوع ثمّ في قصّة النبيّين إيليا وأليشاع. وما عدا ذلك لا نجد منها إلاّ القليل القليل. تكثر المعجزات في سفر الخروج أي في زمن إعلان الديانة الموحاة. لم يكن إسرائيل مقتنعًا بالإيمان بالله والطاعة له، فجاءت المعجزات لتجعله يتعلّق بوحي له متطلّباته الأخلاقية (الوصايا والفرائض) وله واجباته التاريخية (احتلال كنعان).

وقال الرب لموسى: «إلى متى يستخفّ بي هذا الشعب؟ وإلى متى لا يؤمنون بي رغم جميع الآيات التي صنعتها فيما بينهم؟... جميع الرجال الذين رأوا مجدي وآياتي التي صنعتها في مصر وفي الصحراء، وجربّوني عشر مرّات ولم يسمعوا لقولي» (عد ١٤: ١١، ٢٢). إذًا، تهدف المعجزات إلى تقوية إيمان الشعب بالوحي الإلهي، وهي تتمّ خاصة عندما يكون الشعب يائسًا لا يصدّق شيئًا وعندما يكون الإيمان في قلوب الناس مهدّدًا. هذا ما حدث أيضاً في أيّام إيليا. قال هذا النبي خلال لقائه بالرب على جبل حوريب: «إنّي غرت لربّ الجنود لأنّ بني إسرائيل نبذوا عهدك وهدموا مذابحك وقتلوا انبياءك بالسيف وبقيت أنا وحدي وهم يلاحقوني ليقتلوني» (١ مل ١٩: ١٠).

٢ – ضربات مصر (خر ٧ – ١١)

نحن أمام دراما. شخصان يتواجهان: موسى وفرعون. يقف هارون قرب موسى كشخص يرافقه دون أن يلعب دورًا كبيرًا. أمّا الإسرائيليون فهم لا يظهرون على المسرح إلاّ في الختام. ونجد قرب فرعون حاشيته. أمّا سحرته، فما يعتمّون أن يتركوا الساحة في المرحلة الثالثة. أساس الدراما: أراد موسى أن يقود العبرانيين الى الصحراء ليحتفلوا بعيد الرب. ولمّا رأى فرعونَ يرفض طلبه، إستعاد سلسلة من المعجزات تثبت قوة الله الذي أرسله وتجعل ملك مصر يرتعب فيستسلم. هناك تسلسل في الأحداث ينتج عنها تحليل لنفسية الخاطئ المتصلّب.

نحن هنا أمام ثلاثة تقاليد: اليهوهي والالوهيمي والكهنوتي. إنّ الراوي أخذ حريّته في سرد الوقائع ليبيّن قدرة الله التي لا يقف أحد بوجهها. هي معجزات، أي شيء مدهش، شيء لا يحدث كل يوم، شيء غير عادي (مز ٧:٧). هي تحذير ينبّه الإنسان إلى الشرّ المقبل (أش ٨:١٨؛ ٢٠:٣). هي عجائب بالمعنى الحصري، وهي أيضاً أحداث طبيعية تكون بمثابة علامة وأمثولة ومحنة (تث ٤:٣٤؛ ٧:١٩؛ ٢٨:٦؛ ٢٩:٢). وكلمة «غير عادي» لا تعني فائق الطبيعة. والكلمة العبرية التي تترجم معجزة هي كلمة تعني آية وعلامة. العلامة هي ما يساعدنا على أن نتعرّف إلى شخص أو إلى شيء ما. الآية تعني مرارًا علامة تدلّ على حضور الله وعمله. ونتحدّث عن ضربات مصر. نقرأ هذه الكلمة في خر ٩:١٤ وهي تعني نكبة تأتي بطريقة سريّة يرسلها الله ضد شعب، كالوباء مثلاً (عد ١٤:٣٧؛ ١٧:١٣؛ ١ صم ٦:٤، ٢ صم ٢٤:٢١).

نودّ أن نقرأ هذه النصوص فنرى كلام الله من خلال التقاليد الكتابيّة والطبقات الأدبيّة (المفردات، الترددات، الجمل الاعتراضية...). كما نضع جانبًا هذه الصور الملوّنة التي نجدها في بعض الكتب التقوية.

في خر ٧:٨ – ١٣، نجد قبل بداية الرواية، حلقة صغيرة مؤلّفة من فرعون وحاشيته. نحن أمام مجرد تنبيه يلعب فيه قضيب موسى (سيصبح قضيب هارون في التقليد الكهنوتي) دورًا أساسيًا. وعندما يبتلع قضبان السحرة، فهو يدلّ على قوة الله التي تتغلّب على كل مقاومة وخاصة سلطة السحر (الحية أو التنين مع لاويتان أو رهب يمثّلان حلفًا معاديًا لله (أش ٢٧:١؛ أي ٣:٨؛ ٩:١٣).

في خر ٧:١٤ – ٢٥ نقرأ عن النيل الأحمر. تتكرر آ ١٤ (تقسّي قلب فرعون) وآ ١٦ (إله العبرانيين بعثني) فتعطيان القارئ الفكرة الأساسية. المشهد: يقف رجل الله وجهًا لوجه مع أقوى سلطة بشرية (نهر الليل هو إله). بدأ الخبر مع المياه المأخوذة من النهر (آ ١٧ – ١٨)، ثم وصل إلى كل مياه النهر (آ ٢٠ – ٢١)، وأخيرًا إلى كل المياه التي في مصر (آ ٢٢). ظاهرة النيل الأحمر معروفة، وهذه ليست مضرّة بمصر. ولكنّ بعض المفسّرين رأوا في هذا اللون الأحمر الدم الذي سفكته مصر عندما قاومت الله.

في خر ٧:٢٦ – ٩:١٥. إهتم الكاتب بأن يعطينا لا تصويرًا تاريخيًا، بل تذكيرًا يقدّم لنا المعنى والمدلول. نلاحظ قدرة رجل الله (آ ٤ – ٥) وسيعرف السحرة أنّ إصبع الله هنا (آ ١٥).

هذه الأخبار هي من التقليد اليهوهي في قسمها الأكبر (٨٦ من أصل ١٢٥ آية). وهو لا يذكر إلاّ سبع ضربات. التقليدان الباقيان لم يزيدا كثيرًا على سير الضربات، بل شدّدا على الطابع الخارق لهذه الضربات. وهذا ما يفهمنا أنّ التقاليد الثلاثة تصرّفت بحرية إنّ في رواية الأحداث أو في عرضها أو في تفسيرها وإعطاء معناها (مز ٧٨: ٤٤ — ٥١).

وننظر إلى الطريقة الأدبية والفنية في عرض كل ضربة من الضربات: هناك مخطّط متشابه وتعابير مقولبة. نجد تقريبًا ما يلي: الإعلان عن الضربة، إيقاف الضربة، الحديث عن عدم جدواها بسبب عناد فرعون. هذا ما نجده في ٧: ١، ٢، ٤، ٥، ٧، ٨. أما في ٧: ٣، ٦، ٩، فنجد تصويرًا للنكبة وملاحظة عن تصلّب فرعون. وهناك عبارات تتكرّر: أطلق شعبي ليعبدوني (٧: ١٦، ٢٦؛ ٨: ١٦). تقسّى قلب فرعون وأبى أن يطلق الشعب (٧: ١٤؛ ٨: ٢٨). وتقسّى قلب فرعون ولم يسمع لهما كما قال الرب (٧: ١٣، ٢٢؛ ٨: ١١، ١٥). تعلم أنّي أنا الربّ (٧: ١٧؛ ٨: ١٨؛ ١٠: ٢).

نجد تسلسل مشاهد وخطابات مختلفة تعبّر عن تفكير الكاتب الإسرائيلي في عملية صراع متبادل. وتصير الضربات اكثر قساوة وتنتهي بالضربة القاضية. الله هو الشخص الأساسي في هذه الدراما، إنّه حاضر، إنّه يتكلّم ويفعل وإن لم يكن منظورًا.

كيف يمكننا أن نتصوّر هذه الضربات العشر؟ (مجرّد افتراض). إرتفعت مياه النيل في تلك السنة بطريقة غير عادية، واحمرّت كثيرًا فاعطى موسى للظاهرة تفسيرًا مقلقًا. مرة ثانية كثرُ عدد الضفادع بصورة هائلة ففسّرها العبرانيون على أنّها ضربة من الله يقاصص بها المصريين. ويشتدّ الضيق عندما تأتي نكبات أخرى. الذباب، الامراض المعدية على الناس والحيوان. والأقليّة التي تريد أن تعيّد لربها فيمنعها الفرعون، ترى في ذلك إنذارًا من إلهها. وتأتي عاصفة فينزل البرد، وتأتي رياح رملية فيعمّ الظلام البلاد... وأخيرًا يعرفون أن بكر فرعون قد مات (أيكون قد مات بالوباء؟). المهمّ أن موسى يؤكّد بقوة أنها يد الله هي التي فعلت.

ونقول بطريقة ثانية. عندما كان الإسرائيليون في فلسطين تذكروا تاريخهم الغريب وحفظوا في ذاكرتهم شيئًا عن ضربات ألمّت بمصر ساعة كان جدودهم يتركون تلك البلاد. فانطلقوا من هذه الذكريات واعطوا تفسيرًا عن انطلاق العبرانيين والصعوبات التي واجهتهم والطريقة التي فيها تغلّبوا على هذه الصعوبات بفضل تدخّل الله. فأخذ

الكتّاب هذا التقليد وجعلوا منه رواية يقرأونها في حفلاتهم المقدّسة، وأعطوها طابعا دراماتيكيا ليفهم الشعب حقبة مهمة في تاريخه.

٣ – عبور البحر الأحمر (١٤: ١ – ٣١)

تقليدان يتحدّثان عن هذا العبور (فقط آ ١٩ – ٢٠ من التقليد الالوهيمي). التقليد اليهوهي يصوّر نفسية فرعون والمصريين (آ ٥ – ٦) ونفسية الإسرائيليين (آ ١٠ – ١٢) كما يصوّر الله بطريقة أنطروبومورفية (آ ٢٤ – ٢٥. يضع الفوضى في جيش المصريين ويخلع دواليب مركباتهم). اما التقليد الكهنوتي فهو لا يصوّر المشهد، بل يشدّد على قساوة قلب فرعون (آ ٤، ٨، ١٧) وعلى قوة الله الظاهرة (آ ٤، ١٧ – ١٨). لا يتحدّث كاليهوهي عن تلك الريح الشرقية الشديدة (آ ٢١) بل عن عمل الله المباشر (آ ٢٦ – ٢٧). ويضخّم الأمور فيتحدّث عن كل جيش فرعون، عن كل فرسانه (آ ١٧، ٢٣، ٢٦، ٢٨).

٤ – المنّ والسلوى (١٦: ٤ – ٣٦)

نقرأ في هذا الفصل المتقطع ثلاثة أفكار رئيسية: تذمّر الشعب في الصحراء. مأكول عجيب اسمه المن. تحديد نظام المن من أجل حفظ السبت.

في هذا النصّ يهتم الكتاب بالمنّ أكثر منه بالسلوى (أتكون طيور رحالة حطّت هناك من التعب؟). نجد في آ ١٣ صورة لسقوط المن والسلوى، ثم كلمة عن طعم المن. هذا كل ما عندنا من تصوير للأمور (عد ١١: ٣١ – ٣٢). ولكنه تقليد أكيد رغم أنّه لم يَقُل شيئًا عن الزمان والمكان والظروف (في الصحراء هناك شجرة خاصة تعطي هذا النوع من الطعام بشكل صمغ. ولكنّ كل هذه الكمية!).

إنطلق التقليد من واقع معروف، وهو أنّ رجال موسى استفادوا من طعام ما كانوا ينتظرونه، وهم رعاة يعيشون من محاصيل قطيعهم. واكتشاف مثل هذا الطعام وفي ظروف غير عادية، بدا وكأنّه معجزة إمّا بسبب الكمية الموجودة أو بسبب وجودها في ذلك الوقت. هي معجزة لأنّها تدل على عمل العناية الحاضرة مع شعبه. وهذه الظاهرة حدثت مرات متكرّرة فلفتت نظر الشهود. وكان الخبر الكتابي، وهو صحيح في أساسه، فأخذه الرواة

والكتّاب الذين ما كانوا يعرفون ما هو المنّ، ولا إسرائيل ونحن أيضاً لا نعرف ما هو المنّ. فتصوّروا هذه الظاهرة وعمّموها (آ ٣٥: أكلوا المن ٤٠ سنة) وجعلوا منها نموذجًا لاهتمام الله بشعبه حتّى في قضية الطعام والشراب (المياه في الصحراء). شدّد التقليد اليهوهي على عناية الله بشعبه. وشدّد التقليد الكهنوتي على أهمية الحفاظ على راحة السبت. ومُزج التقليدان فصار نزول المن يمتدّ على ستة أيّام، وهكذا يحفظ بنو إسرائيل اليوم السابع. أجل صار التشديد في الرواية على حفظ يوم الربّ.

٧ – الليتورجيا وكتب الطقوس

١ – الليتورجيا أو خدمة الرب

خدمة الرب هي جواب شعب العهد لمن حدّثه وكشف له عن ذاته. هذه هي الحياة داخل العهد. وكل ما عمله الله إنّما كان موجّهًا إلى هذه الحياة. حرّر الله شعبه من عبودية الأجنبي، كما حرّره من كل ما يقيّد قلبه. دعاه إلى تغيير تاريخ الكون وتاريخه الخاص، وكلّ هذا ليساعده على تكريس ذاته لخدمة يجد فيها كمال مصيره وملء حياته. هذا هو تعليم سفر الخروج الأساسي.

علّمنا الكتاب معنى الخدمة، وهي نشاط نقوم به من أجل الغير. وعندما نحكي عن خدمة الله، تكون هذه الخدمة تعلّق القلب والفكر بإرادة الله، والتزامًا عميقًا يظهر في استعداد دائم لكي نتمّ ما يطلبه الله منا، وخاصة في أفعال الدين والعبادة.

والعبادة تعبير خاصّ ومميّز عن خدمة الرب. هي أعمال يقوم بها الإنسان، فتظهر عواطف قلبه عندما يقترب من ربّه. هي عمل داخلي يظهر عبر الوقائع الحسيّة. هي عمل أناس يعبّرون به عن وحدة الروح فيهم من أجل الخدمة العظمى. هذه العبادة التي تقوم بها جماعة تصلّي أمام ربّها، وتقدّم له خضوعها، نسمّيها الليتورجيا.

إنّ الليتورجيا تستعمل الوقائع الحسيّة كما تستعمل اللسان وغيره من العلامات، فتعبّر عن صلاة الجماعة بكلمات وأناشيد، بأعمال وحركات وأشياء في مكان محدّد وزمان ثابت. وتأخذ اشكالاً مختارة، متفقًا عليها، متنوعة وجميلة، وهدفها التعبير عن روح المشتركين وتقوية هذه الروح، وتوجيه القلوب والسجود وسائر أشكال الصلاة. ويمكن الليتورجيا أن تكتفي بالشيء القليل إذ إنّ الطقوس التي تتمّ هي رموز تحمل المعاني المعبّرة.

والليتورجيا عمل يشارك فيه عدد كبير. إذن لا بدّ من أن نهيّئها ونحدّد العناصر والحركات والأزمنة والأشياء. هذا هو هدف التعليمات الطقسية، وهي ضرورية من أجل تناغم العمل الليتورجي. وهذه التعليمات تكون مفصّلة تفصيلاً دقيقًا، وإلاّ غرق الاحتفال الليتورجي في الفوضى والارتجال. فإذا وضحت التعليمات، عرف كل واحد مكانه ودوره، وكانت الليتورجيا سمفونية تتجمّع فيها الأصوات لتعطي لحنًا واحدًا. من هنا وُلدت كتب الطقوس.

والليتورجيا التي هي فعل عبادة حيّة عند أناس يعيشون التاريخ، تتطوّر وتتكيّف بحسب ظروف الحياة، وحاجات الأزمنة، ومتطلّبات الحياة الدينية في جماعة مصلّية. هكذا تطوّرت عبر العصور الليتورجيا في إسرائيل كما في الكنيسة التي ورثت غنى التوراة وجدّدت كل شيء في شخص المسيح. وجاءت الكتب الليتورجية غنيّة بكل هذه التعليمات. غير أن قراءتها مملّة، وهي لا تهمّ إلاّ الباحث في الأشياء القديمة، غير أنّها تعبّر عن إيمان وعقيدة وعن حيوية دينية. ولهذا تستطيع النصوص الليتورجية أن تحمل إلينا تعليمًا له فاعليته وقيمته الدائمة، كما أنها تساعدنا عبر الروبريكات على اكتشاف الحياة الليتورجية التي توصل القارئ إلى اختبار ديني عميق وتفتح في قلبه استعدادات داخلية.

٢ – التوراة الليتورجية (خر ٢٥ – ٣١، ٣٥ – ٤٠)

تبدو هذه الفصول ككتاب الطقوس. نجد في ف ٢٥ – ٣١ خطابًا يوجّهه الله إلى موسى فيأمره ببناء معبد يتحرّك وسط شعبه السائر في الصحراء. وفي ف ٣٥ – ٤٠، نجد تنفيذ البرنامج الذي أمر به الرب. إن ف ٢٥ – ٣١ تُعدّد بترتيب وتفصيل كل ما يتعلّق بتابوت العهد والتقدمة والشمعدان ذات السبع شعب (ف ٢٥). ثم تتحدّث عن الستائر (ف ٢٦) ومذبح التقادم (ف ٢٧)، قبل أن تصف الملابس الليتورجية التي يرتديها خدَمة المعبد (ف ٢٨). واخيرًا، تصوِّر الاحتفالات المتعددة.

ونجد في ف ٢٥ – ٤٠ إعادة لما قرأناه في ف ٢٥ – ٣١. والفارق الرئيسي أنّنا بدل أن نقول: «إصنع» نقول «وصنع» (موسى). قابل مثلا بين ٣٦ :٨ – ٣٨ و ٢٦ :١ – ٣٧؛ قابل بين ٣٨ :١ – ٢٠ و ٢٥ :١٠ – ٣٩.

المعبد خيمة يحملها البدو عبر تنقّلاتهم في الصحراء. يفكّونها حين يتوقّفون، ويركّبونها حين ينطلقون. ولكنّها كبيرة جدًا. فقياساتها هي نصف قياسات هيكل اورشليم وهي

مقسّمة إلى القدس وقدس الأقداس (٢٦ : ٣٣). ولن نتوقّف على أواني الفضة والنحاس التي تفترض صنّاعًا مهرة لا نجدهم عند رعاة وبدو. لما دوّن الكتّاب هذه النصوص، جعلوا الهيكل نصب عيونهم وصوّروا خيمة المعبد على شكله.

٣ – تاريخ معبد الصحراء

بدأ هذا التاريخ في زمن موسى. وكانت خيمة موسى خيمةَ الرئيس والقائد والكاهن والوسيط. وزاد احترام الناس لهذه الخيمة، لما تأكّد العبرانيون أنّ الله يلتقي فيها بموسى فيكشف له عن حضوره ويوصل إليه كلامه. ولهذا سُميت خيمة اللقاء او خيمة المحضر (٣٣ : ٧). وكان الناس يأتون ليسألوا الرب ويسمعوا كلامه. وتخبرنا النصوص عن تابوت عهد الرب (عد ١٠ : ٣٣). لا نعرف أصله، كما لا نعرف كيف كان مصنوعًا. إنّما نعرف أنّه كان رمز حضور الرب وسط العبرانيين خاصة وقت الحروب.

عند دخول العبرانيين إلى فلسطين، ستزول الخيمة المقدّسة، بينما تبقى ذكرى التابوت مرتبطة بهذا الدخول. فالتابوت علامة لتجمّع القبائل، وعربون لحضور الله مع شعبه وسط المعارك. وهو ينتقل من مكان إلى آخر (جلجال، شيلو، عند الفلسطيين ١ صم ٧ : ١ – ٢) قبل أن يُوضع نهائيًا في هيكل سليمان ثم يحترق مع الهيكل سنة ٥٨٧.

لمّا هُدم هيكل اورشليم، صُعق الذين بقوا أحياء بعد أن زال من الوجود رمز حضور الله وسط شعبه. زال العهد وزال الرجاء، وأتلف العدوّ كلّ شيء في الهيكل (مز ٧٤ : ٣). ولكنّ سيكون لله في الجلاء صوت جديد. سيستعمل فم حزقيال الذي أخذ يشجّع رفاقه في المنفى، ويؤكّد لهم أنّ حضور الله لا يرتبط بمعبد أورشليم. فالله ليس إله مكان، بل إله جماعة تلتئم باسمه (حز ١١ : ١٦). وبشّر حزقيال شعب الله بأنّه سيخرج من المحنة ويُنقّى من كل شرك فيبني للربّ مسكنًا جديدًا تقوم فيه أعمال العبادة الحقة (١١ : ١٩ – ٢٠). وسوف يرسم حزقيال تصميمًا لهذا الهيكل المنوي بناؤه والذي سيدلّ على قداسة الله.

٤ – غيرة بيتك أكلتني

وبروح حزقيال كتب هؤلاء الكهنة اللاويون في الجلاء ما نقرأه في سفر الخروج والعدد واللاويين (الأحبار)، فهيّأوا رجوع الجماعة إلى أورشليم، وأعطوها برنامجًا دينيًا جديدًا. وسعوا في جمع التقاليد القديمة، فكانت كتاباتهم شهادة لإيمانهم بأصول عبادة يهوه

التاريخية، كما شهدوا بوجود معبد كرّسه موسى للرب. وكانوا، وهم يكتبون عن الماضي، يفكرّون بالحاضر والمستقبل. قالوا: إذا كان آباؤنا خدموا الرب في الصحراء بهذه الطريقة العظيمة، فكيف يجب أن نعبده نحن الموجودين في ظروف أفضل من ظروف الصحراء. وهكذا كان تصوير الخيمة ولوازم العبادة مناسبة للتذكير ببعض العوائد، كما كان مناسبة للتوقّف على طريقة للعبادة لا تزول من شعب الله.

٥ - سرّ الحضور الإلهي

الله هو في كل مكان، ولكنّنا لا نلتقيه في كل مكان. فلا بدّ للقاء من حضور ظاهر وعلاقة حقيقية شخصية. الله حاضر عندما يتدخّل في حدث من الأحداث أو في كلمة من الكلمات. ولكنّ الله قدّوس. عندما يظهر على إنسان، يشعر هذا الإنسان أنّه اقترب من القداسة الإلهية وأنّ المكان الذي ظهر فيه الله مكان مقدس (قُدس، مَقدِس، معبد). هذا هو أساس قدسيّة بعض الأماكن في فلسطين: بيت ايل، شكيم... ويصبح المكان مقدّسًا عندما نضع فيه شيئًا نعتبره مقدّسًا وموضوع عبادة. هكذا صارت أورشليم مقدّسة لما وُضع فيها تابوت العهد، ثمّ بُني فيها الهيكل. ولكنّ الله لا يرتبط بأورشليم، المكان الذي اختاره، إلاّ إذا عاش الشعب التقوى والأمانة، وسار في الطريق المستقيم.

٦ - الخدام المكرّسون

عبّر سفر المزامير عن تعلّق إسرائيل ببيت الرب وهيكله بعد الجلاء بإيمان وحماس عميقين (مز ٢٣: ٦؛ ٢٤: ١ - ٦؛ ٢٦: ٨؛ ٢٧: ٤...). هذه النصوص كتبها كهنة اشتعل قلبهم حبًّا لمكان مقدّس التقوا فيه الرب وخدموه كما اراد.

ولا بدّ لبيت الرب من خدّام مختارين ومتخصّصين في هذا العمل. قال الرب: «وأنت قدّم أخاك هارون مع أبنائه ليكونوا لي» (٢٨: ١، ٣، ٥). «تقدّسهم فيكونوا لي كهنة» (٢٨: ٤١؛ ٢٦: ١). «أقدّس خيمة اللقاء والمذبح، أقدّس هارون وأبناءه ليكونوا كهنة لي مدى أجيالهم» (٣٩: ٤٤؛ ٤٠: ١٥). هذه النصوص المكتوبة في عهد الجلاء تعطينا فكرة عن الدعوة الكهنوتية، وتؤكّد على مبادرة الله واختياره. رغم أنّ أبناء هارون (بني لاوي ٦: ١٦ - ٣٣) هم كهنة بالولادة بانتسابهم إلى قبيلة كهنوتية، إلاّ أنّه يجب أن يحسبوا نفوسهم مدعوين من الله عبر شخص جدّهم هارون.

التاريخية، كما شهدوا بوجود معبد كرّسه موسى للرب. وكانوا، وهم يكتبون عن الماضي، يفكرّون بالحاضر والمستقبل. قالوا: إذا كان آباؤنا خدموا الرب في الصحراء بهذه الطريقة العظيمة، فكيف يجب أن نعبده نحن الموجودين في ظروف أفضل من ظروف الصحراء. وهكذا كان تصوير الخيمة ولوازم العبادة مناسبة للتذكير ببعض العوائد، كما كان مناسبة للتوقّف على طريقة للعبادة لا تزول من شعب الله.

٥ – سرّ الحضور الإلهي

الله هو في كل مكان، ولكنّنا لا نلتقيه في كل مكان. فلا بدّ للقاء من حضور ظاهر وعلاقة حقيقية شخصية. الله حاضر عندما يتدخّل في حدث من الأحداث أو في كلمة من الكلمات. ولكنّ الله قدّوس. عندما يظهر على إنسان، يشعر هذا الإنسان أنّه اقترب من القداسة الإلهية وأنّ المكان الذي ظهر فيه الله مكان مقدس (قُدس، مَقدِس، معبد). هذا هو أساس قدسيّة بعض الأماكن في فلسطين: بيت ايل، شكيم... ويصبح المكان مقدّسًا عندما نضع فيه شيئًا نعتبره مقدّسًا وموضوع عبادة. هكذا صارت أورشليم مقدّسة لما وُضع فيها تابوت العهد، ثمّ بُني فيها الهيكل. ولكنّ الله لا يرتبط بأورشليم، المكان الذي اختاره، إلاّ إذا عاش الشعب التقوى والأمانة، وسار في الطريق المستقيم.

٦ – الخدام المكرّسون

عبّر سفر المزامير عن تعلّق إسرائيل ببيت الرب وهيكله بعد الجلاء بإيمان وحماس عميقين (مز ٢٣: ٦؛ ٢٤: ١ – ٦؛ ٢٦: ٨؛ ٢٧: ٤...). هذه النصوص كتبها كهنة اشتعل قلبهم حبًّا لمكان مقدّس التقوا فيه الرب وخدموه كما اراد.

ولا بدّ لبيت الرب من خدّام مختارين ومتخصّصين في هذا العمل. قال الرب: «وأنت قدّم أخاك هارون مع أبنائه ليكونوا لي» (٢٨: ١، ٣، ٥). «تقدّسهم فيكونوا لي كهنة» (٢٨: ٤١؛ ٢٦: ١). «أقدّس خيمة اللقاء والمذبح، أقدّس هارون وأبناءه ليكونوا كهنة لي مدى أجيالهم» (٣٩: ٤٤؛ ٤٠: ١٥). هذه النصوص المكتوبة في عهد الجلاء تعطينا فكرة عن الدعوة الكهنوتية، وتؤكّد على مبادرة الله واختياره. رغم أنّ أبناء هارون (بني لاوي ٦: ١٦ – ٣٣) هم كهنة بالولادة بانتسابهم إلى قبيلة كهنوتية، إلاّ أنّه يجب أن يحسبوا نفوسهم مدعوين من الله عبر شخص جدّهم هارون.

إختار الله إسرائيل شعبًا كهنوتيًا من بين كل الشعوب ليقوم في العالم بالخدمة المقدسة. هي خدمة لم يخترعها بنفسه، ولم ينظّمها، بل خدمة تشهد على طاعته لله وخضوعه له. والكهنة الذين يريدهم الله لخدمته هم مقدّسون كالمعبد، وككلّ شيء يقرَّب لله. إنّهم مفصولون عن الاستعمال العادي ليكونوا مُلك الله. تقدّسوا وتكرّسوا في ممارسة وظيفتهم. ويعبّر النص عن هذا التقديس بواسطة الملابس المقدّسة والحفلة التي فيها يرتدي الكاهن هذه الملابس (٢٩:١ ي؛ ٤٠:١٢ – ١٥؛ لا ٨ – ٩) ويُمسَح بالزيت المقدس المعطّر (القوّة، الوداعة، الرضى). كان الملوك يُمسَحون في الماضي، فيُعطى لهم روح الرب ليقودوا الجماعة ويخدموا الرب. وبعد الجلاء، زالت الملكية، فانتقلت خدمة الله والجماعة إلى الكهنة، ولهذا مُسحوا بالزيت لتكون لهم مواهب الرب.

VI – الوصايا العشر

١ – روح الوصايا العشر

يعرف القارئ أن الوصايا العشر وصلت إلى شعب الله عبر موسى. كما نجد وحي متطلّبات الله هذه بين إعلان العهد (ف ١٩) وبين الاحتفال به (ف ٢٤). فكانت هذه الوصايا بالمعنى الحصري شريعة العهد. أسلوب موجَز ومقتضب لا يملأ صفحة واحدة في الكتاب. مضمون ديني وأدبي عميق جعل لهذا النصّ مكانة خاصة في تقليد شعب الله واحترامًا لدى الشعوب عبر التاريخ. كُتب هذا النص بإيمان من اجل المؤمنين بالله. فلا نستطيع أن نفهمه كليًا إن لم يلقِ الوحيُ عليه ضوءه الدائم.

ليس نص الوصايا صورة قانون الإيمان الذي به يعبّر الإسرائيلي عن ديانته، ولا هو يلخص الأدب الإسرائيلي. إنّه نداء من الرب بلغة المخاطب: لا تقتل، يقول الرب. أنت، لا تسرق. ولكنّ هذه الكلمات لا تدعوكل إنسان بمفرده. هي وصايا الله في جماعة العهد الملتئمة للعمل الديني. وصايا موضوعها العلاقات بين الأفراد على ضوء الإيمان المشترك، وهي عهد يوحّدهم بعضهم ببعض.

الوصايا شريعة الجماعة، فلا فصل بين ما هو ديني وعقائدي وبين ما هو اجتماعي وأدبي. لا فصل بين الوصايا الأربع الأولى وبين الست الاخيرة، لأنّ الإيمان يؤثّر على

مجمل الحياة الشخصية والجماعية، كما أنّ حياة الفرد والجماعة ترتبط بهذا الايمان. هذه الوصايا ليست كل ما يطلبه الله من مؤمنيه (فالتوراة تحتوي غيرها من الوصايا والشرائع والفرائض...)، بل هي بعض الخطوط الكبرى لخّصها موسى في عشر كلمات، وسيلّخصها الانجيل في اثنين: أحبّ الله، احب القريب.

وتتّخذ الوصايا معناها العميق إن وضعناها في هذا الجو الديني، وفي دينامية تاريخ الشعب المختار، وربطناها بتقليد إسرائيل في زمن سيناء، وجعلناها في مُجمل أحداث سفر الخروج. إن فصلناها عن هذا الإطار، خسرت كلّ معناها. في سفر الخروج نقرأ قصة شعب الله الذي يجب أن يتحرّر ليكرّس نفسه لخدمة ربه. لقد تحرّر من عبودية مصر، ولكنّ أخطار عبودية جديدة تلوح في الأفق. أما يستطيع العبرانيون أن يعبدوا آلهة أخرى (الأصنام بكل أشكالها) بدل الرب مخلصّهم (الوصية ١، ٢)؟ أما يمكنهم أن يتركوا خدمة إلههم فيسيروا في طريق لا تؤدّي إلاّ إلى الخطيئة (الوصية ٣، ٤)؟ أما يمكنهم أن يُلحقوا الضرر ببعضهم، فيمنع الإنسانُ صاحبَه من أن يتحرّر، فتنهدم الجماعة وتتعطّل العلاقة والمشاركة، ولن يستطيع كلّ واحد أن يلعب دوره في خدمة الرب (الوصايا ٥ — ٩)؟ أما يستطيع الانسان أن يترك الشهوة، وهي أساس كل شرّ، تعشّش في قلبه دون أن يقتلها (الوصية ١٠)؟

وصايا مكتوبة بلغة النفي («لا تقتل») ليكون لها وقع أقوى. وصايا تصل بنا إلى العمل، والعمل معارضة وصراع وتحرّر. وصايا تطلب من الشعب أن لا يتصرّف كباقي الشعوب. بهذه الوصايا أعطى الله شعبه مشيئته والوسيلة لأن يتّصل به ويحبّه.

٢ — بنية الوصايا العشر

هناك طريقتان لسرد الوصايا العشر. الأولى كتابية وهي التي يفسّرها شرّاح الخروج والتثنية، والثانية تعليمية انطلقت من الكنيسة اللاتينية فحذفت الوصية الثانية (الصور المنحوتة) وقسمت الوصية الأخيرة إلى وصيتين. هناك عرض للوصايا العشر في تث ٥: ٦ — ١٨. الوصايا هي هي، ولكن بعض الأسباب تبدّلت. لماذا نحفظ يوم الرب؟ لأن الرب استراح بعد أن خلق العالم في ستّة أيّام (خر ٢٠: ٨ — ١١). هذا في سفر الخروج. أما في سفر التثنية، فالمشترع يتطلّع إلى الخلاص من أرض مصر والحرية الجديدة التي

حصل عليها الشعب. النصوص الأولى كانت مكتوبة في تعابير مقتضبة. لا تسرق... ولكن جاءت التقاليد اللاحقة فوسّعتها ووضّحتها وأعطت أسبابًا تدفع الناس لأن يحفظوها ويعملوا بها.

VII – العجل الذهبي (خر ٣٢)

١ – العجل الذهبي

يخبر خر **٣٢** كيف أنّ الإسرائيليين قلقوا لغياب موسى الطويل، فطلبوا من هارون أن يصنع لهم إلهًا يسير أمامهم. فجمع هارون حلل الناس، وأذاب الذهب، وصنع تمثال عجل، ونظّم العبادة حول هذه الصورة. فأعلن الرب لموسى جحود إسرائيل، وطلب منه أن ينزل بسرعة إلى هذا الشعب القاسي الرقاب. لقد أراد اللهُ أن يفني الشعب المتمرّد وينطلق في تاريخ جديد مع موسى، كما سبق له ففعل مع نوح. صلّى موسى، فهدأ غضبُ الرب بصلاته. ولكنّه، عندما وصل إلى أسفل الجبل، كسر لوحَيْ العهد وأجرى العقاب على الخاطئين.

لم يُرد هارون (ولا يربعام فيما بعد ١ مل ١٢ : ٢٦ – ٣٣) أن يترك إله إسرائيل، ولكنّه سعى ليستفيد من رمز الثور والعجل في عبادة يهوه. كانت تلك صورةً تعوّدت عليها الشعوب المحيطة بإسرائيل (إله العاصفة، بعل – هدد يصوَّر واقفًا على ثور، علامة القوّة والخصب). ولم يكن المؤمنون يخلطون بين الإله وبين صورة الحيوان، لأنّ الصورة كانت بمثابة عرش او موطئ أقدام لإله يبقى محجوبًا عن الناس. أما كان ذلك دور الكاروبيم في الهيكل؟

ولكنّ مثل هذه الحالة لن تساعد على التمييز بين يهوه وآلهة الكنعانيين. إن كان إسرائيل يستعمل الصورة التي يستعملها الكنعانيون فهو سيعبد آلهتهم. ولهذا قام أنبياء يعارضون هذا التصرّف. قال احيّا ليربعام (١ مل ١٤ : ٩): «وقد زاد عملك سوءًا على كل من قبلك، وصنعت لنفسك آلهة أخرى ومسبوكات لتغيظني». وقال هوشع (٨ : ٥ – ٦): «قد سمج عجلك، أيتها السامرة، واضطرم غضبي عليهم... قد صنعه صانع فليس بإله. ان عجل السامرة سيصير رفاتًا» (رج هو ١٠ : ٥). إن استعمال صورة العجل في عبادة يهوه يعني نقض العهد مع الرب، مهما كانت النوايا حسنة.

٢ – صلاة موسى تحمل غفران الله للشعب

ليست الكلمة الأخيرة لخيانة الشعب ولا لغضب الله. فصلاةُ موسى ستخلّص العهد من الانحلال، وغفرانُ الرب سيسيطر على كل شيء. صلّى موسى صلاة محام يحاول أن يقنع الله بالرجوع عن قراره بالتخلّي عن شعبه. وبدأ دفاعه داعيًا الله إلى النظّر، لا إلى أفعال إسرائيل، ولكن إلى عمل الرب في الماضي ووعوده. إن أمانة الله لنفسه ستحفظ العهد وتثبته.

أ – قال الله لموسى: شعبك الذي أخرجته من أرض مصر. فأجابه موسى: لا، بل هو شعبك انت، وقد أخرجته من أرض مصر بذراع قويّة. مهما كان إسرائيل خائنًا، فهو حصيلة عمل الله الذي خلّصه من عبودية مصر. مهما كان الابن عاقًا فهو يبقى ابنًا.

ب – على الله أن يحافظ على صيته. اختبر المصريّون قوّة الله. وهم سيعتبرون هذه القوة ضعفًا، لأنّها لم تصل بمشروع الله إلى تمامه. ثمّ إن ترك الرب العنان لغضبه، أما يكون عدد من الإسرائليين الثائرين على حق حين قالوا (خر ١٧: ٣) بان هذه المغامرة آخرتها الفشل. فإن انتصر غضبُ الله، كان اسم الله المغلوبَ الأكبر.

ج – الله مرتبط بأمانته، وهو قد حلف للآباء، والتزم بأن يعطيهم نسلاً ويؤمّن لأبنائهم أرضاً. فإن أراد الله أن يبدأ مع موسى من جديد فلن يقال فيما بعد: أبناء إبراهيم، بل أبناء موسى. وما الذي يبرهن لموسى أنّ الله سيكون أمينًا لعهده الجديد إذا عاد الشعب فثار على ربّه من جديد؟

لم يتجاسر موسى أن يطلب من الربّ ما يجب أن يطلبه، أي المغفرة. هو يتحدّث عمّا عمله الله ووعد به، وعمّا سيُقال عنه إن لم يفعل. لكنّه لا يجسر أن يقول: إغفر وأنت لا تنتظر إلاّ أن تغفر. حبّه ورحمته هما اكبر من غضبه (خر ٣٤: ٦ – ٧). حياء موسى وتواضعه منعاه من ذلك، ولكنّ صلاته كانت كلّها أملاً بأنّ الله إله رحيم وغفور. ولقد سمع الله صلاته ومنح الغفران للشعب ولكن بطريقة مشروطة لئلاّ ينسى متطلّبات العدالة الإلهيّة.

٣ – معنى هذا الحادث

من أين يأتي هذا النصّ؟ بعضهم يُرجعه إلى التقليدين اليهوهي أو الالوهيمي، والبعض الآخر يحكي عن دمج بين التقليدين حدث غداة سقوط السامرة (سنة ٧٢١)، عندما أراد حكماء حزقيا أن يجمعوا تقاليد الشمال والجنوب الدينية. وتساءل الكاتب عن

سبب زوال مملكة الشمال: أما عاقب الله شعبه بسبب خيانته التي ظهرت خاصة في عبادة بيت إيل وعجلها في زمن يربعام؟ وهكذا تذكّر الكاتبُ قصّة العجل الذهبي في سيناء، وجعل معها صلاة موسى التي حصلت على الغفران الإلهي. فأراد أن يقول للبقية الباقية من مملكة الشمال: لا، لم يرذل الله شعبه رغم الخطيئة والعقاب اللاحق. لم يرذل الله شعبه بطريقة نهائية، وهو يستطيع ان يحييه من جديد بفضل صلاة رجال أتقياء أمثال موسى، لأنّ العهد يستطيع أن يتجدّد ومواعيد الله باقية. فالرب يطلب من إسرائيل الأمانة للعهد لتتم له المواعيد. الكلمة الأخيرة ليست كلمة الغضب بل كلمة المغفرة والمحبّة شرط أن يعود إسرائيل عن خطيئته.

VIII – الفصح (خر ١٢)

يحتوي خر ١٢ النصوص الأساسية عن الفصح. وهو يجعل الرتبة الطقسية في إطار خبر يعطيها كلّ معناها المأساوي. الاحتفال بالفصح يرتبط بتحرير إسرائيل من العبودية بفضل سلسلة من تدخلاّت الله، وآخر تدخل له كان لما ضرب أبكار مصر ولم يمسّ أبكار العبرانيين (١١: ٥؛ ١٢: ١٢). إستقى هذا الفصلُ معلوماتِه من مصادرَ عديدة. من هنا المراجعات وحتّى التناقضات: هل أكل الشعب الفصح في كنعان أم في الصحراء؟ وعلى هذا يقول النقاد إن ١٢: ٢١ – ٢٧ هو القسم الأقدم. أما ١٢: ١ – ١٤ فهو قسم متشعّب كتبه الكهنة بعد الجلاء وأقحموا فيه تقاليد قديمة اخذوها من عالم البدو (نجد شيئًا منها في تث ١٦) بعد أن شدّدوا على مركزية العبادة في الهيكل.

١ – المعنى القديم للفصح

يبدو أنّ العبرانيين احتفلوا بالفصح قبل الخروج (نص ١٢: ٢١ يفترض ذلك). إنه هذا العيد الذي أرادوا الاحتفال به في الصحراء فلم يسمح لهم فرعون (٣:١٨؛ ٥: ١؛ ٧: ١٦؛ ٨: ٢١ – ٢٤). لا شك أنّ هذا العيد احتفل به الساميون الرعاة ليحفظ الاله قطيعهم من كل الضربات (٥: ٣). في الربيع ساعة تضع المعز والغنم تَذبح كلُ مجموعة عائلية حيوانًا لتكفل خصب القطيع ونموّه. ثمّ يضعون الدم على عمود الخيمة ليبعدوا قوى الشر وشياطين الصحراء. وكان هذا العيد علامة انطلاق الماشية في فصل الربيع بحثًا

عن الكلأ والماء. يحتفلون بالعيد ليلاً وهم لابسون ثياب السفر: أحقاؤهم مشدودة، نعالهم في أرجلهم، وعصيّهم بأيديهم، يحتفلون به ليلة البدر ليكون لهم النور الكافي.

في إحدى السنوات، ولأسباب أمنية (١ : ١٠)، خاف الفرعون أن تتأخّر أعمال البنيان، فمنع العبرانيين من أن يخرجوا إلى الصحراء ليقدّموا ذبيحة الربيع. فتدخّل الله وأخرج شعبه بطريقة نهائية. فصار طقس الرعاة القديم تذكارًا لهذا الخلاص العجيب، وأخذ معنى جديدًا. وظلّ هذا العيد موضوع احتفال يذكّر بني إسرائيل، وقد سكنوا ارض الميعاد، بموقف السهر والاستعداد الذي وقفه آباؤهم لما جاء الله ليخلّصهم.

٢ – السياق أو النصّ الكامل

تدخل رتبة الفصح في خبر الضربة الأخيرة. لما قُتل ابكارُ مصر، أجبر فرعون على الخضوع لقوّة الله. كان الخروج نتيجة هذه الضربة (١٢ : ٤١، ٥١). لم يكتفِ الملك بأن يسمح للعبرانيين بالذهاب، بل طردهم نصف الليل ليذهبوا إلى الصحراء ويقوموا بعمل عبادتهم كما يرتئون (١٢ : ٣١). لقد كان الله الأقوى في صراعه مع فرعون وآلهته (١٢ : ١٢) فظهر الاله القدير. ضرب أبكار مصر ليبيّن أن بكره هو إسرائيل (٤ : ٢٢)، ابن الله (حك ١٨ : ١٣). وربط التقليد الكتابي بين تدخّل الله هذا، وفريضة الفدية المقدّمة عن أبكار إسرائيل (٢٢ : ٢٨ – ٢٩) وقد صاروا مُلك الله بعد أن خلّصهم من الموت (١٣ : ٢ – ١٥). الفصح هو قبل كل شيء الاحتفال بولادة إسرائيل كشعب لله، وتحريره من مصر (تث ١٦ : ١) وسط عجائب أظهر الله فيها انه قريب من شعبه.

٣ – تقسيم النصّ

آ ١ – تُدخل طقس الفصح في سياق تاريخ العبرانيين في مصر.

آ ٢ – ١١ : تُصوّر طقس الذبيحة والوليمة الفصحية.

آ ١٢ – ١٤ : تُوضح معنى العيد وتربطه بالضربة العاشرة.

آ ٢١ ي: تُقدّم خطاب الرب الذي نقرأ فيه من جديد ما قرأناه في آ ٢ – ١١، وهو يربط تاريخ الخروج بطقس الدم. ثمّ تأتي فرائض أساسية.

٤ – متى تقدَّم الذبيحة؟

يُحتفل بالفصح ليلة بدر الشهر الأوّل من السنة بعد اعتدال الربيع (لا ٢٣ : ٥؛ عد ٢٨ : ٦). هذا الشهر، شهر السنابل (خر ١٣ : ٤؛ ٢٣ : ١٥؛ ٣٤ : ١٨؛ تث ١٦ : ١)، كان اسمه شهر أبيب (معناه سنبلة خضراء من الشعير أو غيره من الحبوب) قبل أن يأخذ اسم نيسان البابلي بعد السبي (نح ٢ : ١؛ اس ٣ : ٧). وهو يوافق شهر آذار – نيسان. والاحتفال بالفصح في الربيع يجعله عيد التجديد وتذكار الخلق.

٥ – الاستعدادات لوليمة الفصح (آ ٣ – ٧)

أ – الضحيّة

يختارونها منذ اليوم العاشر من الشهر ويعزلونها عن القطيع ليدلّون أنّها أصبحت مكرّسة للرب: حمل (أو صغير المعز، ١٢ : ٣ – ٥) لا عيب فيه كالحيوانات المعدّة للذبائح. حمل ابن سنة واحدة (أو مولود في السنة). كانت هذه الشروط تبيّن أنّ الفصح ذبيحة حقيقية (خر ١٢ : ٢٧؛ ٣٤ : ٢٥؛ تث ١٦ : ٥؛ حك ١٨ : ٩). يأكلون منه ما يجب أكله، ويحرقون الباقي فلا يكون هناك انتهاك للقدسيات. ولكن سيصبح الفصح فيما بعد ذبيحة شكر بعد أن صار الدم يُهرق على المذبح لا على عتبة الأبواب. تُذبح الذبيحة بين الغروبين، يعني بين غياب الشمس والليل، وساعة ذبيحة المساء في الهيكل (خر ٢٩ : ٣٩–٤١؛ عد ٢٨ : ٤). وتُحرق في النار ولهذا لا يُكسَر لها عظم (خر ١٢ : ٤٦؛ عد ٩ : ١٢)، رمزًا لخصب القطيع وضمانة ضدّ كل كسر عظم عند الناس والحيوان. ويكون الخبز فطيرًا، لا خمير فيه. نرى هنا آثار عيد هيّأه الرعاة على عَجَل. ولكنّ فكرة الوليمة المقدّسة جعلت الفطير ضروريًا، لأنّ الخبز الذي فيه خمير، ليس بطاهر لأنّ الخميرة تعني الفساد (١ كور ٥ : ٧ – ٨) والخبز الذي يرافق الذبائح يجب أن يكون فطيرًا (لا ٢ : ١١؛ ٦ : ١٠؛ قض ٦ : ١٩). هذا تقليد يربط الخبز الفطير بانطلاق العبرانيين على عجل قبل أن «يطلع» عجينهم (١٢ : ٣٣ – ٣٤). وهناك تقليد آخر (تث ١٦ : ٣) يجعل من هذا الخبز خبز الشقاء، فيذكّرهم بمرارة العبودية التي يذوقونها رمزيًا حين يأكلون الأعشاب المرّة التي كان البدو يجدونها في الصحراء فيستعملونها لتعطي نكهة للطعام وتطهّر الذبيحة من كل دنس.

ب – المدعوّون إلى الفصح

يحتفل المؤمنون بالفصح في العائلة. فان كانت العائلة صغيرة تدعو جيرانها (يكون عدد الآكلين أقله عشرة). ويستطيع العبيد والغرباء المقيمون (١٢ : ٤٤ – ٤٨) في وسط إسرائيل أن يشاركوا في الذبيحة شرط أن يُختنوا. فالاحتفال بالفصح امتياز خاص بجماعة إسرائيل (١٢ : ٣) الذين دخلوا العهد بالختان. وكلمة عدة (عدتا السريانية) تعني إسرائيل كجماعة دينية وليتورجية، وهذه الكلمة لم تظهر إلاّ بعد عهد سيناء. ولكنّ إسرائيل كان شاعرًا منذ أوّل فصح أنّه شعب الله وجماعة عبادة. وبما أنّ الذبيحة هي في أساسها ذبيحة عائلية، فالعائلة تبدو في هذا المجال خليّة العبادة المثالية. ولقد بقي الطابع العائلي للفصح حتّى يوم كانت الضحية تؤخذ إلى الهيكل. الكاهن يرشّ الدم، ولكنّ ربّ البيت يذبح الضحية. كان الفصح عيد العائلة وعيد القبيلة في حياة البداوة. ثمّ صاروا يحتفلون به في المعابد المحلّية (يش ٥). وحين أخذوا يجتمعون في أورشليم، أعطوا الفصح طابعًا وطنيًا. وصار الفصح تذكار خلاص جماعي، تذكار ولادة إسرائيل كشعب الله.

٥ – طريقة أكل الفصح

أ – الفصح واقع حاضر

يؤخذ الطعام على عجل، لأنّ القافلة ستنطلق في الصباح الباكر. يُشوى اللحم على نار مؤقتة، ويُطبخ الخبز بسرعة. ويلبسون لباس الرعاة الذين يستعدّون للانطلاق (الفصح هو العيد الوحيد الذي يُفرض فيه لباسا). كل هذه التفاصيل تربط المؤمن بالتاريخ الواقعي الملموس: يضع المؤمن نفسه في جوّ نزوح وعبور (تث ١٦ : ١ – ٨) فيعيش الفصح من جديد كأنه اختبار شخصي بفضل الطقس الذي يصبح علامة فاعلة للاشتراك في الخلاص. يقلّد الإسرائيلي حركات جدوده، فيشاركهم اختبار العبور من العبودية الى الحرية. وأكلُ الحمل يشدّد على طابع المشاركة الشخصية، فيصبح الخروج لا قصة قديمة، بل واقعًا دائم الحضور في حياة كل شخص.

ب – السهر والصلاة

الطابع المميّز لفصح مصر هو السرعة والعجلة. أمّا الاحتفالات التي ستقوم بها الأجيال الآتية (أش ٥٢ : ١٢) فستكون هادئة وفرحة. فساعة العبور قد قربت، وقمة الصراع مع فرعون تفرض السهر في ليلة سهر فيها الله أيضاً (١٢ : ٤٢) ليخلّص شعبه (يش

٢ : ٨ – ٩ : سرعة الله في مساعدة شعبه؛ لو ١٢ : ٣٥؛ ا بط ١ : ١٣. والأوساط المشدودة تذكّر المسيحيين الأوّلين بطقوس الفصح).

يتمّ الاحتفال بالفصح ليلاً، وتنتهي الذبيحة قبل الصباح (١١ : ٤؛ ١٢ : ٨، ١٢، ٢٩، ٤٢؛ تث ١٦ : ٧). وانطلق الشعب من هذا الاحتفال فجعلوا في عيد الفصح كل انتظار تحرّر في إسرائيل حتى التحرّر المسيحاني. حُرّروا في نيسان مرّة أولى، وسيحرّرون في نيسان من كل سنة. وأخذ رمز نصف الليل (١٢ : ٢٩) طابعًا خاصاً في التقليد الشعبي (رؤ ١٦ : ١٥) : نصف الليل هو ساعة ظهور المسيح المخلّص. وعلى هذا، ما كان المسيحيون الأوّلون يستطيعون أن يتركوا جماعة الصلاة الليلية قبل نصف الليل: يمكن أن يأتي المسيح في ذلك الوقت (١ كور ١١ : ٢٦ : إلى ان يأتي).

ج – الدم المحرّر

في الطقس القديم، كان العبرانيون يمسحون خيامهم بالدم ليدفعوا عن الناس والبهائم كل قوّة شريرة. في تلك الليلة يمر الله (حك ١٨ : ١٥)، ويمرّ أيضاً الملاك المهلك (١٢ : ٢٣). ولهذا لا يخرج أحد من بيته (١٢ : ٢٣؛ رج أش ٢٦ : ٢٠). أمّا التقليد فسيربط ذبيحة الفصح بذبيحة التكفير فيقول إنّ الدم الذي يراه الله هو دم ذبيحة إسحاق. كما أنّ العبرانيين أُمروا بان يمزجوا دم الفصح بدم الختان، كعلامة للعهد (خر ٤ : ٢٤ – ٢٦)، فالدم في الطقس الفصحي هو أيضاً علامة العهد. عندما يمسح الإسرائيليون أبوابهم بالدم، يدلّون على أنّهم في حمى الله. الاحتفال بالفصح كالاحتفال بالسبت والختان: هو العلامة التي بها يُعلنون أنّهم الشعب المختار. خلاصهم نعمة، لأنه مبنيّ على اختيار الله. ولكن على الإسرائيلي أن يعلن قبوله لهذا الخلاص قبولاً حرًا ليحقّق الله مواعيده. الفصح هو العيد الكبير للتحرّر من العبودية والموت. وفيه يلعب دم الحمل دوره الخلاصي. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، يبدو الخلاص تحررًا من الخطيئة (رج حز ٢٠ : ٧ – ٩ : مصر هي أرض الخطيئة. وجوّ التحرّر هذا يفسّر الفرح المسيطر على الاحتفال الفصحي (٢ أخ ٣٠ : ٢١، ٢٣؛ أش ٣٠ : ٢٩) بعد ان كان القلق والضيق يملأ قلوب الإسرائليين في أوّل فصح احتفلوا به (رج يو ١٤ : ٢٨؛ ١٥ : ١١؛ ١٦ : ٢١ – ٢٥؛ ١٧ : ١٣).

٦ – معنى العيد

بعد أن ارتبط الفصح بتحرّر الشعب من مصر، أصبح الاحتفال به تذكيرًا بهذا الخلاص العجيب. ونحن نفهم هذا التذكير من جهتين: الله يذكر عهده فيخلّص شعبه. إسرائيل يتذكر خلاص الله فيحمده ويشكره (تث ١٦ : ١٣؛ لا ٢٤ : ٥ – ٩: خبز التقدمة). سيتذكّر إسرائيل في كلّ أجياله نعمة الخلاص التي تصل اليهم عبر هذا السر الطقسي. والله يتذكر فيعمل (خر ٢ : ٢٤؛ ٢٠ : ٢٤). ويقوم الشعب بفعل العبادة، فيذكر الماضي ويجعله حاضرًا وفاعلاً. هذا الماضي هو عربون ورجاء، والتذكار يتوجّه نحو المستقبل.

IX – أعياد إسرائيل القديمة

ننطلق من خر ١٢ لنتوقّف على أعياد إسرائيل القديمة التي فيها يحجّ الإسرائيلي إلى الهيكل، وهي عيد الفطير، عيد الاسابيع، وعيد المظال أو الخيام (تث ١٦ : ١٦).

١ – الفصح والفطير

في عهد المسيح كان الفصح أهمّ أعياد اليهود. كان في أساسه النصوص الليتورجية التالية: خبر الخروج من مصر في خر ١٢. الروزنامة الدينية في خر ٢٣ : ٥ – ٨ و ٣٤ : ١٨–٢٥؛ تث ١٦ : ١ – ٨؛ لا ٢٣ : ٥ – ٨. كتب الطقوس في عد ٢٨ : ١٦ – ٢٢. ما هو التطوّر التاريخي لعيد الفصح؟

أ – التقليد الكهنوتي (لا ٢٢ : ٥ – ٨؛ عد ٢٨ : ١٦ – ٢٥؛ ٩ : ١ – ١٤؛ خر ١٢ : ١ – ٢٠؛ ١٢ : ٤٠ – ٥١). تتحدّث هذه النصوص عن عيدي الفصح والفطير. منذ العاشر من الشهر تختار العائلة حملاً وتذبحه مساء الرابع عشر. وبعد اليوم الخامس عشر يبدأ عيدُ الفطير. يُزيلون الخبز القديم ويأكلون ٧ أيّام (١٥ – ٢١) خبزًا فطيرًا أي بدون خميره. يعطّلون اليوم الأوّل والسابع وينظّمون اجتماعًا دينيًا.

ب – التقليد الاشتراعي (تث ١٦ : ١ – ٨)،

يتألّف النصّ من قسمين: الاول (آ ١، ٢، ٤ – ٧) يتحدّث عن الفصح الذي يحتفلون به في شهر أبيب، لا في كل مكان بل في المكان الذي اختاره الله ليُحلّ فيه اسمه.

الثاني (آ ٣، ٤، ٨) يحكي عن الفطير. إنّ الملك يوشيا اتبع الطقوس الاشتراعية (٢ مل ٢٣ : ٢١ – ٢٣) فاحتفل بالفصح بطريقة جديدة لم تُعرف فيما قبل. وسنرى أنّ هذا الجديد كان رجوعًا إلى تقليد قديم مارسه الشعب في الماضي ونساه.

ج – الروزنامات الدينـية القديمة. كان العيد عيد عائلة فأصبح عيد شعب الله. وصاروا يحتفلون به فقط في أورشليم. كان العيد عيدين: عيد الفطير وعيد الفصح فدُمج الاثنان في عيد واحد.

د – أصل عيد الفصح. معنى الكلمة «قفز، عرج» (٢ صم ٤ : ٤؛ ١ مل ١٨ : ٢١). في ضربة مصر الأخيرة، قفز الرب فوق بيوت العبرانيين فلم تمسّهم الضربة (خر ١٢ : ١، ٢٣، ٢٧). وهناك معنى مأخوذ من الاكادي: هدّأ. ولكنّ الفصح الإسرائيلي لا يحمل طابعًا تكفيريًا. وقال بعضهم: الفصح هو «الضربة» فدلّوا على الضربة التي حلّت بالمصريين (١١ : ١، ١٢، ١٢، ١٣، ٢٣، ٢٧، ٢٩). لنترك الأصول اللغوية ونعرف أنّ الفصح طقس ديني للرعاة. هو ذبيحة لا تحتاج إلى كاهن أو مذبح. هو ذبيحة حيوان صغير يقدّمه الناس ليحصلوا على نمو القطيع وخصبه. والدم الموضوع على عواميد الخيمة يبعد عنهم قوى الشر. ستربط التقاليد فيما بعد بين الفصح وأبكار اسرائيل. ولكنّ الفصح في الاساس ليس تقدمة أبكار القطيع، بل تقدمة عادية من أجل نموّ القطيع وحفظ الناس والحيوان من كل شرّ.

هـ – أصل الفطير أي الخبز بدون خمير. عيد الفطير هو بداية حصاد الشعير. منذ وقت تُعمل المنجل في السنابل (تث ١٦ : ٩)، تعد سبعة اسابيع إلى عيد الأسابيع أو الحصاد. كانوا مدة سبعة أيّام يأكلون خبزا مصنوعًا بالحبّ الجديد، خبزًا لا يضعون فيه خميرًا أو حبًّا قديمًا، وذلك علامة بداية جديدة. لا يأتون إلى الرب بأيدٍ فارغة (خر ٢٣ : ١٥؛ ٣٤ : ٢٠). وهكذا يأخذ العيد طابع تقدمة البواكير، وإن كان العيد الحقيقي للبواكير هو عيد الحصاد أو الأسابيع. عيد الفطير هو استعداد، وعيد الأسابيع هو التتمّة لأنّ العيدين يكوّنان الإطار الواحد لزمان الحصاد. إذن، نحن أمام عيد زراعي بدأ الإسرائيليون يمارسونه بعد دخولهم أرض كنعان (لا ٢٣ : ٩ – ١٤). أيكون قد أخذ عن الكنعانيين ثمّ طُبع بطابع إسرائيلي، وارتبط بيوم السبت، وحدّد وقته بسبعة اسابيع؟ الأمر معقول. وبما أنّ الفطير عيد زراعي، فلا يمكن تحديد وقت تعييده. ولمّا دُمج عيد الفصح، وهو عيد قمري، وعيد الفطير وهو عيد أسبوعي، كان عيد الفصح هو الأساس وتبعه عيد الفطير.

و – ربط عيد الفصح بتاريخ الخلاص. في كل التقاليد أيهوهية (١٢ : ٢٣ – ٢٧) كانت أم كهنوتية (١٢ : ١٢ – ١٣)، يرتبط عيد الفصح والفطير بالخروج من مصر. وتبدو العلاقة بينها واضحة خاصة في خر ١٢ كما ذكرنا. لقد نُظِّمت طقوس العيد لكي تشير إلى هذا الخلاص ولتذكره فيما بعد. لا شك أنّ هناك عناصر طقسية تعبّر عن صراع الله مع أعدائه وتشير إلى تلك الليلة التي فيها سهر الله قبل أن ينتصر على المصريين عند الصباح (خر ١٢ : ٤٣؛ ١٤ : ٢٤. راجع صراع يعقوب مع الله في مجاز يبّوق). ولكن لا ننسى دور التاريخ في ذلك، وديانة إسرائيل ديانة تاريخية، وإيمان إسرائيل مبني على تدخّلات الله في تاريخ شعبه. كان هناك عيد الفصح في تقاليد الصحراء، وعيد الفطير في ارض كنعان، وكان المؤمنون يحتفلون بها في الربيع. وفي أحد فصول الربيع، تدخّل الله بطريقة عجيبة تدخّلاً طبع بطابعه تاريخ إسرائيل كشعب الله المختار، فحرّره من مصر وأسكنه في أرض الموعد فكان عيد الفصح وعيد الفطير المناسبة لكي يتذكّر الشعب هذا الحدث في تاريخه الخلاصي فيعيشه من جديد، ويستفيد من خلاص الله الحاضر دائمًا في العالم.

٢ – عيد الأسابيع او العنصرة

ونكتشف في خر ٢٣ : ٦، العيد الثاني في حياة إسرائيل، عيد الحصاد (٣٤ : ٢٢) أو عيد الأسابيع (تث ١٦ : ٩ – ١٠). كانوا يحتفلون بالعيد سبعة أسابيع بعد عيد الفطر أو بعد أن تُقطع أولى السبلات. كان ذلك العيد عيد البواكير وعيد الأفراح (تث ١٦ : ١١؛ أش ٩ : ٢).

ويصوّر لنا سفر اللاويين (٢٣ : ١٥ – ٢١) كيفية الاحتفال بهذا العيد: يعدّون سبعة أسابيع غداة السبت الذي قدّموا فيه السنبلة الأولى، ويعيّدون في اليوم الخمسين (عيد العنصرة عند المسيحيين). يقدّمون خبزتين مصنوعتين بالطحين الجديد المطبوخ مع الخمير. في بداية الحصاد، يأكلون خبزًا بدون خمير علامة التجديد. وفي نهاية حصاد القمح يقدّمون خبزًا مع الخمير، وهو خبز الناس كلّ يوم، ليدلوا على أنّ زمن الحصاد قد انتهى فعاد الناس إلى عاداتهم السابقة. هذا العيد هو عيد الفلاحين، وقد عرفه الإسرائيليون بعد دخولهم إلى فلسطين، وأخذوا عناصر الاحتفال به من الكنعانيين ومنها تقدمة البواكير التي كانت عادة معروفة عند الشعوب القديمة. وكما ارتبط عيد الفصح بتاريخ الخلاص،

كذلك ارتبط عيد الأسابيع بهذا التاريخ. يقول خر ١٩ : ١ إنّ الإسرائيليين وصلوا إلى سيناء في الشهر الثالث من خروجهم من مصر. لذلك جعلوا عيد الأسابيع يقع يوم تذكار العهد. وجاء كتاب اليوبيلات، فجعل في عيد الأسابيع كل العهود التي نقرأها في العهد القديم، من عهد نوح إلى عهد سيناء. وكانت شيعة قمران، واسمها جماعة العهد الجديد، تحتفل بتجديد العهد يوم الأسابيع وهو أكبر أعيادها.

هل من علاقة بين عيد الأسابيع عند اليهود وعيد العنصرة عند المسيحيين (أع ٢)؟ لا يبدو أنّ هناك علاقة حقيقية إلاّ أنّ عيد العنصرة جاء مطابقًا في الزمن لعيد الأسابيع. فلا نجد في سفر الأعمال أي تلميح إلى عهد سيناء أو إلى العهد الجديد. بهذا العيد نفهم أنّ نظام العبادة القديم قد زال، فتحقّقت في شخص المسيح كل المواعيد التي كانت هذه الأعياد صورة لها ورمزًا. لقد أصبح عيد العنصرة عند المسيحيين يوم حلول الروح القدس ودعوة الكنيسة الجديدة لكي تعيش شمول الخلاص والرسالة.

٣ – عيد المظالّ أو الخيم

هو أعظم أعياد الحج واكثرها شهرة. يسمّيه سفر اللاويين (٢٣ : ٣٩) عيد الرب. وحزقيال (٤٥ : ٢٥) العيد. هو عيد يُحتفل به مرّة كل سنة في شيلو (٢١ : ١٩؛ رج ١ مل ٨ : ٢، ٦٥؛ ١ صم ١ : ٣). ويُعلن زكريا (١٤ : ١٦) أن الأمم تصعد كل سنة لتعيّد الله في أورشليم في هذا العيد.

هو عيد الزراعة والقطاف: عندما يُدخلون محاصيل حقولهم من زيتون وعنب (خر ٢٣ : ١٦؛ تث ١٦ : ١٣) إلى بيوتهم، يأتون إلى الرب ليشكروه ويعبّروا عن فرحهم فيشربوا الخمر الجديد الذي عصروه (١ صم ١ : ١٤ – ١٥).

نقرأ في أقدم النصوص (تث ١٦ : ١٣ – ١٥)، أنّ هذا العيد حجّ إلى أورشليم يدوم ٧ أيّام. وهذا ما فعله سليمان يوم تدشين الهيكل (١ مل ٨ : ٦٠ – ٦٦). أمّا كتاب الطقوس في سفر اللاويين (٢٣ : ٣٣ – ٤٣)، فهو يزيد يومًا ثامنًا، يومًا يعطّلون فيه عن العمل ويجتمعون جماعة تذبح ذبائح. أمّا سفر العدد (٢٩ : ١٢ – ٣٤، ٣٥ – ٣٨) فيذكر عدد الذبائح في الأيّام الأولى وفي اليوم الثامن مع نوعيّة الذبائح.

متى كانوا يعيّدون هذا العيد؟ كانوا يعيّدونه عندما يحين قطاف الثمار. لهذا سمّي عيد القطاف (خر ٢٣ : ١٦؛ ٣٤ : ٢٢؛ تث ١٦ : ١٣؛ ٣١ : ١٠ – ١١). ولم يحدّد زمن العيد

بالضبط إلاّ في وقت متأخّر (لا ٢٣: ٣٤؛ عد ٢٩: ١٢). يبدأ العيد في ١٥ من الشهر السابع من سنة الربيع ويدوم ٧ أيّام (حز ٤٥: ٢٥).

أصل العيد زراعي. أخذه العبرانيون عن الكنعانيين لمّا دخلوا أرض الميعاد. يهيئون خيمًا بأغصان الأشجار، ويعيّدون هناك (قض ٢١: ١٩ – ٢١). وبعد هذا بقيت الخيم في الحقل، وذهب المؤمنون إلى المعبد الوحيد في أورشليم (تث ١٦: ١٣ – ١٥) قبل أن تُبنى الخيم في أورشليم نفسها.

وسيرتبط العيد بتاريخ الخلاص، يسكن الإسرائيليون الخيم ليذكروا الخيم التي أسكنها الله آباءهم بعد خروجهم من أرض مصر (لا ٢٣: ٤٣. هذا ما سيفعله يعقوب أيضاً بعد رجوعه من بلاد ما بين النهرين (تك ٣٣: ١٧).

وسيأخذ العيد معنى إسكاتولوجيًا فيحمل عناصر من الرجاء المسيحاني. يمثّل زكريا (١٤: ٣ – ٤) مجيء الرب بشكل عيد المظالّ. والمظالّ تُبنى على جبل الزيتون (نح ٨: ١٥): كل الباقين من جميع الأمم، القادمين إلى أورشليم، يصعدون سنة بعد سنة، ليسجدوا للملك رب الجنود، وليعيّدوا عيد المظال (زك ١٤: ١٦). وأخذت أحداث سفر الخروج تغذّي الرجاء المسيحاني، فرأى فيها المؤمنون نبوءات عن التحرّر الآتي، وعن إقامة مُلك الله النهائي بين شعبه. وفي هذا الخط، عيّد اليهود في عيد المظال رجاء الملك المسيحاني مدة ألف سنة. وهكذا أخذت عناصرُ العيد هي أيضاً معنى إسكاتولوجيًا دقيقًا. رَشُّ الماء على المذبح يُعطي شتاء يؤمّن الخصب العجيب للأرض. «ويكون أنّ جميع الذين لا يصعدون من عشائر الأرض إلى أورشليم ليسجدوا للملك رب الجنود، لا ينزل عليهم مطر» (زك ١٤: ١٧). والتطواف مع الأغصان يذكّر المشتركين بالمعنى المسيحاني: كانوا ينشدون مز ١١٨ الذي يلمّح إلى المسيح: مبارك الآتي باسم الرب. أمّا العيد الليلي فكان يذكّر المؤمنين بالفرح المسيحاني وبالنهار الذي لا ليل بعده. تُضاء المصابيح والخيم التي كانت تذكّر المؤمنين بخيم الإسرائيليين في الصحراء، فكانت تمثّل الخيم الإسكاتولوجية التي سيلجأ إليها الشعب في الملكوت المسيحاني. سيسكن الله من جديد مع إسرائيل كما في زمن الخروج. ويسكن شعبي في الراحة والسلام، ويعيش آمنًا في المظال (أش ٣٢: ١٨). وهكذا جاءت طقوس عيد المظال تذكّر الشعب بالملك الآتي، بتجديد الخروج والفردوس، وبمجيء المسيح حسب مز ١١٨.

وانتقل عيد المظال إلى العهد الجديد. فقدم سفر الرؤيا إسكاتولوجيا مستوحاة من عيد المظال (زك ١٤): بعد القتال الأخير وانتصار ابن البشر، تأتي الشعوب إلى أورشليم الجديدة ليكوّنوا إسرائيل الجديد ويعيّدوا عيد المظال: تمشي الأمم على ضوئها، ويأتي ملوكِ الأرض حاملين لها كنوزهم (رؤ ٢١ : ٢٤). ونجد في عيد المظال في أورشليم الجديدة فرح الإضاءة الليليّة: تستغني المدينة عن بهاء الشمس والقمر، لأنّ مجد الرب يضيئها والحمل يكون سراجها (رؤ ٢١ :٢٣).

في أورشليم الجديدة لا يكون هيكلٌ من بعد، لأنّ الطقوس تروحنت. الله والحمل يحلاّن محلّ الهيكل. لم يعد هناك من حاجة إلى طقوس أو سكب مياه. ولكن يخرج نهر ماء من عرش الله والحمل (رؤ ٢٢ : ١ – ٢) فتتكوّن المياه الحية، ونهر الفردوس، والماء الخارجة من صخرة الخروج، ونهر حزقيال (ف ٤٧) ويوئيل (٤ :١٨) وزكريا (١٤ :٨). ونجد في أورشليم أيضاً شجرة حياة الفردوس التي تقابل أشجار الحياة في حز ٤٧. ويُعطى القادمون إلى الحياة الأبدية أن يأكلوا من شجرة الحياة الموضوعة في فردوس الله (رؤ ٢ : ٧)، وتستحقّ لهم أمانتُهم اكليلَ الحياة (رؤ ٢ : ١٠) وينصب الله خيمته بينهم في الصحراء كما في زمن الخروج (رؤ ٢١ :٣).

وفرح أورشليم الجديدة يصوّره الكاتب مسبقًا في أورشليم السماوية حيث نجد الذين مرّوا عبر الاضطهادات، فكان لهم نصيب معلّمهم من الشهادة. وتتذوّق نفوسُ المختارين منذ الآن فرحَ الاحتفال بعيد المظال السماوي. قال يوحنا: «فبدا لعينيّ جمعٌ كثير لا يُحصى من كل أمّة وقبيلة وشعب ولسان، وكانوا قائمين أمام العرش وأمام الحمل يلبسون حللاً بيضاء بأيديهم أغصان وهم يصيحون بصوت قوي: النصر لإلهنا الجالس على العرش وللحمل» (رؤ ٧ : ٩ – ١٠) ثمّ نقرأ: «والذي جلس على العرش نصبَ خيمته بينهم... والحمل الذي في وسط العرش يرعاهم ويهديهم إلى ينابيع الحياة» (رؤ ٧ : ١٥، ١٧). أجل لا نستطيع إلاّ أن نقرأ عيد المظال من خلال هذه الليتورجيا السماوية.

ونذكر في جو عيد المظال يو ٧ الذي يشير إلى عيد المظال (آ ٢) وفيه نقرأ: «من كان عطشان فليأت اليّ... منه تخرج ينابيع مياه حيّة» (آ ٣٧ – ٣٨). وحدثُ التجلي يدخل في جوّ عيد المظال: إعلان مجد الله في سحابة على الجبل قريب من ظهور يهوه على جبل الزيتون كما أعلنه زك ١٤. وعبارة «حسنٌ أن نكون هنا» (مت ١٧ : ٤ وز) يمكن أن تكون

تلميحًا إلى عشاء عيد المظال الإسكاتولوجي. ويَطلب بطرس أن تُبنى ثلاث خيم. لقد حلّت الأزمنة المسيحانية، وبدأ الاحتفال بعيد المظال الاسكاتولوجي.

أمّا يوم الشعانين فهو يجعلنا نعيش عيد المظال. ينطلق التطواف من جبل الزيتون فيذكّرنا بزكريا (١٤ : ٤). يحمل المؤمن أغصان النخل (يو ١٢ : ١٣) ويعلن: مبارك الآتي، فيذكرنا بالمزمور ١١٨ (مت ٢١ : ٩ وز؛ ٢١ : ٤٢؛ ٢٣ : ٣٩). ولقد تنظّم دخول يسوع إلى أورشليم في أحد أعياد المظال. تنظم التطواف بطريقة عفوية، فدلّ على أنّ الأغصان كانت مهيّأة للعيد. وأنشدوا المزمور ١١٨، مزمور العيد الذي استعدوا له قبل الاحتفال.

X – العبور (الخروج) القديم والعبور الجديد

ا – العبور في العهد القديم

يـبقى ذكر العبور أساس إيمان شعب الله ورجائه عبر تاريخه. فقد رأى الأنبياء في أحداث الخروج دليلاً على حضور الله الدائم وسط شعبه. وعندما يحلّ القصاص بإسرائيل، يَعِده هؤلاء الأنبياء بتجديد يتخذ اسم العبور الثاني ويكون على مثال العبور الأوّل. سنتوقّف على المعاني اللاهوتية وننظر إلى كتاب سفر الخروج ككل من النزوح عن مصر إلى السير في الصحراء والدخول إلى أرض الميعاد.

أ – التقاليد القديمة (اليهوهية والالوهيمية)

أساس الخروج هو وعد الله للآباء (٣:٦، ١٦؛ ٨:١٦ – ١٩؛ ٣٢:١٣).

يعود الكاتب ويضخّم شقاء العبرانيين ليبيّن عظمة الخلاص (١:٨ – ١٤؛ ٥ : ١٥–١٨). وخلاص الله يأتي جوابًا على صراخ أبناء إسرائيل (٣:٧ – ٩؛ ١٤ : ١٠). يستعمل النص فعلين: أصعدهم (٣:١٧) وأخرجهم (٢٠ : ٢) ليعبّر عن هذا الخلاص. بدأ عمل الخلاص عندما ظهر الله لموسى وأرسله ليحرّر شعبه من العبودية. وكانت معجزات على يد موسى (الضربات العشر) آخرها عبور البحر الأحمر (١٤ : ٣٠ – ٣١). واهتمّ الله بشعبه فأنار طريقهم (١٣ : ٢١ – ٢٢) واهتمّ بطعامهم وشرابهم (١٥ : ٢٢؛ ١٦ : ٤). وعلى جبل سيناء أقام معهم عهدًا قبلوا به، ولكنّهم سيخونونه مرارًا (العجل

الذهبي). وهكذا قاد الله شعبه رغم كل شيء حتى أرض الميعاد، أرضٍ تدرّ لبنًا وعسلاً (٣:٣٣).

ب – أوّل الأنبياء

يرجع **إيليا** إلى جبل حوريب ليتذوّد قوة في حربه من أجل نقاوة الإيمان بالله (١ مل ١٩). وقال **عاموس**: اختار الله شعبه اختيارًا مجانيًا (٣:١ – ٢؛ ٩:٧) وقاده عبر الصحراء (٢:١٠) حتى أرض الميعاد (٢:١٠). بعد القصاص القريب، سيكون خروج آخر ينتهي كالأوّل، فيزرع الله شعبه في أرضهم (٩:١٥). ونصل إلى **ميخا**: نسي الأنبياء (عا ٥:٢١ – ٢٢) خيانات الشعب وصوّروا الحياة في الصحراء حياة مثالية بعبادتها (مي ٦:٦ – ٨). وتحدث النبي عن اتهام الله لشعبه الذي تركه (٦:٣ – ٥). واهتمّ ميخا (٤:١ – ٢) مثل أشعيا (٢:٢ – ٣؛ ٤:٥) بهيكل أورشليم، بجبل صهيون، بجبل سيناء الجديد حيث ستُعلن الشريعة على جميع الشعوب. وقال **هوشع**: اختار الله إسرائيل لأنّه أحبّه (١١:١). وبدأت العلاقة بين الله وشعبه انطلاقًا من مصر (١٢:١٠؛ ١٣:٤). وتلاقيا في الصحراء (٩:١٠؛ ١٢:١٠؛ ١٣:٥) وخطب الواحد الآخر. ورغم خيانة العروس، سيعيدها الرب إليه (٢:٨ – ٩) ويذكّرها بسعادتها الأولى ويكلّمها إلى قلبها (٢:١٦ – ١٧). تارة كان لها الراعي (١٣:٥) وطورًا الاب (١١:٣ – ٤). والصعود إلى أرض الميعاد سيهب الشعب سلامًا عدَنيًا بعيدًا عن الحيوانات المفترسة أو الجيوش المعادية (٢:٢٠). الحصاد ليس عطية البعل (٢:٧، ١٤)، بل عطية الله الذي يجدّد عطاء الأرض كل سنة (٢:١٧) ويُظهر أمانتَه للعهد (٢:٢٣ – ٢٤). فإن نسي الشعب ذلك (٢:١٠، ١٥) أجبر الله على معاقبته وطرده من الأرض (٢:١٤). سيكون قصاص الله عبورًا «مقلوبًا». في الماضي افتقد الله شعبه البائس في العبودية وأخرجه من مصر، والآن سيعيده إلى مصر (٨:١٣). ولكنّه لن يفنيه بسبب امانة الله لمحبّته. وعندما تعود العروس سيكون عهد أبدي بينها وبين الله (٢:٢١ – ٢٥).

ج – التقليد الاشتراعي (تثنية الاشتراع)

هذا التقليد هو لقاء بين التقاليد القديمة (اليهوهية والالوهيمية) وبين كرازة الأنبياء (إرميا خاصة) حول السبب الذي من أجله تمّ احتلال كنعان: خطيئة هؤلاء الشعوب والكلمة التي قالها الرب للآباء (٩:٥ – ٦). وهناك سبب آخر: اختيار إسرائيل وكان قد

سبقه اختيار الآباء (٤:٣٧؛ ١٠:١٥؛ ٢٩:١٢): أكون إلههم، يكونون شعبي (١٤:٢؛ ٢٦:١٧) شعب ميراثي (٧:٦؛ ٢٦:١٩) شعبًا مكرّسًا (٧:٦). يسير الشعب في طرق الله ويحفظ شرائعه لأنّ العهد يلزم الله وشعبه (٢٦:١٧ – ١٨). ويهتم هذا التقليد بالشقاء الإنساني فيتحدّث عن مصر، بيت العبودية (٥:٦؛ ٦:١٢؛ ٧:٨) ويهتمّ بحالة العبيد في إسرائيل: راحة الأسبوع، تحريرهم في السنة السبتية، إشتراكهم في عيد الأسابيع (٥:١٥؛ ١٥:١٢ – ١٥؛ ١٦:١١ – ١٢). ويكفل حقوق المهاجرين (٢٤:١٧ – ٢٢). ويشدّد على دور الصحراء حيث يلتقي الله شعبه (٢٢:١٠) ويقيم معه عهدًا (٥:٢، ٤؛ ٢٩:٢٤) ويأمره بحفظ الكلمات العشر (الوصايا) التي ستُعلن مرّة ثانية في سهل موآب (عظة السهل عند لوقا). اهتمّ الله بشعبه في صحراء كادت تكون مقبرة له (٨:١٥)، فاعتنى حتى بلباسه (٨:٤؛ ٣٩:٤). وكان له أبًا يسنده ساعة التعب (١:٣١)، ويؤدّبه ساعة الحاجة (٢:١٦؛ ٨:٥). وتتمّ مواعيد الرب في أوانها رغم خيانات شعبه، فيعطي الله شعبه أرض اعدائه (٣:٥؛ ٤:٣٨). وهكذا حصل الشعب على الأرض بالسلام والفرح، حصل على أرض السعادة (١١:١١ – ١٢؛ ٨:٧ – ٨؛ ٦:١٠ – ١١) ارض لا تحتاج إلى ريّ كأرض مصر، لأنّ الرب يرويها بنفسه.

الخروج علامة محبة الله. ليحفظ الشعب الوصايا (٦:١٧ – ١٨؛ ٨:٢ – ٦) وخاصة الأولى (٤:٩ – ٢٠). ولا ينسَ أنّ الأرض عطيّة من الله (٦:١٠ – ١١). فإن نسي ذلك، فالرب الذي خلّصه بمحبّته، سيشتته بعيدًا عن أرضه بغيرته (٦:١٤ – ١٦؛ ١٣:٧ – ١١). والخروج علامة قدرة. الله يبارك ويعاقب. فإن أخطأ اسرائيل سيهلك مثل بقية الأمم (٨:١٩ – ٢٠). ولكن إذا رجع (٣٠:١ – ٢) سيحمله الرب من جديد ويدخله إلى أرض آبائه (٣٠:٣ – ٦).

د – إرميا النبي

يتّصل إرميا بهوشع وتثنية الاشتراع فيقول: عهد الصحراء هو عهد الخطبة وعهد النعمة (٢:٢). ويتوضّح تعليم العهد (١١:٣ – ١٠): يسمعون صوته فيكونون له شعبًا ويكون لهم إلهًا (٧:٢١ – ٢٣). إسرائيل يسمح صوت الرب، والرب يعطيه الأرض. ولكنّ المهم أن يبقى الله دومًا مع شعبه (١٤:٨ – ٩): إن العهد يطلب الإفراج عن

العبيد في السنة السبتية (١٣:٣٤ – ١٤). ولكنّ خطيئة إسرائيل ستجلب عليه القصاص، وتعيده إلى ما قبل العبور (١١: ١١؛ ١٥: ١؛ ١٦: ١٣). ولكن بعد الضربة، هناك وعد بعبور جديد أين منه العبور الأوّل والعهد الأوّل (١٦: ١٤ – ١٥؛ ٣٠: ٨ – ١٠؛ ٣١: ٢ – ٣، ٩ – ١١، ٣١ – ٣٤). وسيكون العهد مكتوبًا في قلوبهم لا على الحجر كما في العهد الأوّل (٣٢: ٣٩ – ٤٠).

هـ – حزقيال

يتحدّث حزقيال عن مصر، عن صحراء العهد، عن أرض الميعاد، ويشدّد على قداسة الله التي تلقي ضوءًا على شرّ الشعب، وتاريخ إسرائيل هو تاريخ الخطيئة (٣٦: ٢١ – ٢٩). ويُحذّر حزقيال الشعب من عبادة الأصنام (٢٠: ٥ – ٩): فقد زنت أورشليم والسامرة معًا (٢٣: ٣، ٨، ١٩، ٢١، ٢٧). كانت مصر رمزًا للعبودية فصارت رمزًا للوثنية (١٦: ٢٦؛ ٢٠: ٧ – ٨). سيخلّص الله شعبه إكرامًا لاسمه (٢٠: ١٤، ٢٢)، ومن أجل مجده (٢٠: ٩). وسيكون الرجوع من الأسر عبورًا جديدًا على صورة العبور الأوّل (٢٠: ٣٣ – ٣٨). ويلتقي الرب شعبه في الصحراء لا ليجمعه بل ليشتّته، لا ليُظهر له حبّه بل ليَدينه، لا ليدلّله بل ليخيفه. وسيلقى العديدون في الصحراء لا الخلاصَ بل الموت (٢٠: ٤١ – ٤٤؛ ٣٩: ٢١ – ٢٩). قلبُ الشعب ما زال من حجر (٣٦: ٢٦ – ٣٦). وإن ذكر الرب عهده، فلكي يستحيي الشعب من نفسه ويخجل (١٦: ٦٠، ٦٣). يبقى الرب راعي إسرائيل (٣٤: ٣٠ – ٣١)، وسيعيد شعبه إلى أرض الميعاد (٢٠: ٦ ي؛ ٣٦: ٢٤ – ٢٨). تعب الرب من شرّ شعبه فابتعد عن أورشليم (١٠: ١٨ – ١٩؛ ١١: ٢٢–٢٤) ولكنّه سيكون بنفسه هيكل المسبيين لوقت محدّد (١١: ٦). بعد هذا يرجع إلى الهيكل ويعيش وسط شعبه إلى الأبد (٤٣: ١ – ٩).

و – أشعيا الثاني (أش ٤٠ – ٥٥)

ستبدأ حقبة جديدة من تاريخ الخلاص مثل الأولى، ولكنّها أجمل منها بكثير (٤٨: ٧–٨). سيخلّص الله شعبه من عبوديّة البابليين (٤٠: ٢؛ ٤٤: ٢٣؛ ٢٨: ٢٠) ويفتح لهم سجونهم. لا حاجة لسرقة حلى البابليين كما فعل آباؤهم مع المصريين، لا حاجة

إلى الهرب بسرعة، لأنّ الرب يكون في مقدّمة القوم ومؤخّرتهم (٥٢: ١١ – ١٢): يجدّد معجزة البحر الأحمر (٤٣: ١٦ – ١٧)، ويقودهم في الصحراء كما يقود الراعي قطيعه (٤٠: ١١) والقائد جيشه (٤٢: ١٣). ليعدّوا طريق الرب (٤٠: ٣ – ٥). أو هو الرب يفتح طريقًا لشعبه (٤٩: ١١) في الصحراء التي تأخذ وجهًا عدَنيًا فتجري فيها الأنهار لتخفّف العطش عن الشعب (١٨: ٢١) وتخصب الأرض (٤٣: ١٦ – ٢١؛ ٤١: ١٧ – ٢٠). الطريق هي طريق رجوع العبرانيين (٥١: ١١)، وطريق رجوع يهوه إلى صهيون (٥٢: ٨ – ١٠). في العبور الأوّل موسى وحده رأى الله. في العبور الثاني سيرون كلّهم الرب (٥٢: ٨) وستصبح أورشليم جنّة الله وفردوسه (٥١: ٣). ويتجدّد الميثاق القديم (٥٤: ٤ – ١٠) فيصبح داخليًا (لا خارجيًا) أبديًا (لا موقتًا). وتبقى كلمات الله وروحه في الشعب إلى الأبد (٥٩: ٢١). كل هذا يشبه خلقًا جديدًا (٥١: ٩ – ١١): كانت رهب الفوضى التي سيطر الله عليها في بداية الكون، فمثلت مصر التي انتصر عليها الله في زمن الخروج. ودلت تهوم على البحر الأحمر الذي نشّفه الله كما على الأوقيانوس البدائي. وعبد يهوه هو موسى الجديد، يدعوه الرب خادمي (٤٢: ١؛ ٤٩: ٣؛ رج تث ٣: ٢٣ ي؛ ٤: ٢١). ورسالته تقوم باعلان الحق وتعليم الشعب (٤٢: ١ – ٦) وتكون شاملة (٤٢: ١ – ٦؛ ٤٩: ٦). وهكذا ترمز بابل إلى الخطيئة التي سبّبت للشعب أسر بابل. والخروج الجديد هو رجوع إلى الله قبل أن يكون رجوعًا إلى أرض الميعاد.

ز – التقليد الكهنوتي

أساس الخروج عهد (خر ٦: ٤ – ٥) يتذكّره الله عندما يسمع صراخ بني إسرائيل (٢: ٢٤) بعد أن يئسوا في عبوديّة مصر (٦: ٥ – ٩).

يقوم عمل الله الخلاصي بإخراجهم من مصر (٦: ١٣، ٢٧؛ ٧: ٤ – ٥) وإدخالهم إلى أرض كنعان (٦: ٨؛ ١٣: ٥). فعلَ الله المعجزات لا ليليّن قلب فرعون بل ليقسّيه (٧: ٣؛ ١١: ٩ – ١٠). وضربات مصر تدلّ على قدرة الله (٧: ٨ – ١٣) الذي يخرج شعبه بقوته (١٣: ٣، ١٤، ١٦)، ويعاقب المصريين وآلهتهم (٧: ٤ – ٥؛ ١٢: ١٢)، فيعرف الشعب أنّه الرب (٧: ٥). كان هدف معجزة البحر الأحمر أن يعرف الشعب الرب (١٤: ١٧ – ١٨). مجدُ الرب ظهر في سيناء وبالعهد ارتبط كل الدستور التشريعي (ف

٢٥ – ٣١، ٣٥ – ٤٠) الذي هو التزام متبادل بين الله وشعبه (٦:٧؛ ٢٩ :٤٥ – ٤٦): يكونون شعبه ويكون إلههم.

لاهوت العبور هو انتقال من عبودية مصر إلى عبادة الله الدائمة في كنعان. بواكير العبرانيين ترتبط بموت أبكار المصريين (١٣ : ١٤ – ١٦) وعيد المظالّ يذكّرنا بالصحراء (لا ٢٣ : ٤٢).

ح – العبور في صلاة إسرائيل

يحتلّ تاريخ العبور مكانة مميّزة في صلاة إسرائيل الجمهورية (إقرار بالخطيئة، طلب الخلاص، شكر لله، إنشاد معجزاته، تعليم الشعب شريعته). يحكي تث ٣٢ عن أمانة الله وخيانة الشعب فيقدّم صورة عن زمن الصحراء (آ ١٠ – ١١). تقرأ في مز ٨٢ عن دينونة الله ضد إسرائيل ودعوته لسماع صوته. وفي مز ٨٧ عن العبور الذي هو ثمرة محبة الله ورحمته لشعبه ودلالة على قدرته ضدّ الأمم. وان مز ١٠٦ يذكر أعمال الله العظيمة (رج مز ١٠٧ :٣٨، خطايا الشعب وهبات الله). نقرأ في مز ١١٤ نشيدًا يذكر عظائم الله (رج مز ٦٩ : تزعزعت الأرض لمّا مشى الرب). وفي مز ١٣٦ – ١٣٧، نشيد شكر على كل ما فعله الله من أجل شعبه.

ط – مدراش (تحريض ينطلق من نص الكتاب المقدّس) سفر الحكمة

يذكّر يهود الشتات بماضيهم المجيد، ويضع في قلبهم الثقة بحماية الله وخلاصه. إسرائيل شعب مقدّس ونسل لا عيب فيه (١٠ :١٥؛ ١٧ : ٢). والله يعامل الأبرار غير ما يعامل الأشرار. جعل شعبه يُحسّ بالعطش ليفهم عذاب المصريين لمّا انقلبت مياههم دمًا. عامل إسرائيلَ كأب ومصر كملك قاسٍ (١١ :٨ – ١٢). أظهر رحمته وأناته للمصريين والكنعانيين، وأخّر ساعة عقابهم ليساعدهم على الرجوع إليه (١١ :١٥ – ١٢ :١٨). هكذا عامل اعداء أبنائه، فكيف يعامل أبناءه؟ بالرحمة ولا شك (١٢ : ١٩ – ٢٢). كان جوع الإسرائيليين قصيرًا، ثم جاءهم السلوى. أمّا المصريون فتألّموا طويلاً (١٦ : ١ – ٤). مات المصريون بسبب الجراد، وشُفي العبرانيون بفضل الحيات السامة (١٦ : ٥ – ١٤). وحين ثاروا على ربهم في الصحراء، لم يَدُم غضب الرب طويلاً (١٨ : ٢٠ – ٢٥).

٢ – العبور في العهد الجديد

وصلت اتجاهات عديدة إلى المسيح الذي يتمّ في شخصه النبوءات المتعلّقة بالعبور الجديد. انتظر معاصرو المسيح مجيء موسى جديد ليحرّرهم من العبودية. وعرف كتّاب العهد الجديد أنّ هذا الانتظار قد تحقّق بالمسيح الذي يتفوّق على موسى كما يتفوّق العبور الجديد على العبور القديم.

أ – الأناجيل الإزائية (متّى، مرقس، لوقا)

هيّأ يوحنّا طريق الرب (أش ٤٠ : ٣)، فكرز في الصحراء، وبدأ رسالته فعمّد الناس مثل موسى الذي عمّد الآباء في الغمام (تقليد يهودي نقرأه في ١ كور ١٠ : ٢). يذكّرنا عماد يوحنا بالخروج الأوّل ويهيئ الطريق لخروج آخر. ذهب يسوع إلى الصحراء حيث قاده الروح (مر ١ : ١٣) وصام أربعين يومًا واربعين ليلة. إنّه إسرائيل الجديد (مت ٢ : ١٥) الذي يقف بوجه تجربة سقط فيها إسرائيل القديم. والأربعون يوما تقابل الاربعين سنة في الصحراء مع تجاربها ومحنها: عذاب الجوع، طلب المعجزات من الرب، تأثير عبادات الآلهة الكاذبة لدى وصول الشعب إلى أرض كنعان (مت ٤ : ٨ = جبل عال. رج تث ٣٤ : ١ – ٤ : من نابو رأى موسى كل فلسطين. أمّا المسيح فرأى العالم كلّه لأنّه أكبر من موسى). الفرق بين التجارب: الصحراء جاءت من الله (تث ٨ : ٢ – ٤؛ خر ١٧ : ١ – ٧). أمّا مع المسيح فجاءت من الشيطان. كما صعد موسى على جبل سيناء، كذلك صعد يسوع على الجبل، وأعطى شريعة إلهيّة جديدة (مت ٥ – ٧) فأتمّ الدستور القديم (٥ : ٢١ – ٤٤) وجعل نفسه سيّد الهيكل والسبت (مت ١٢ : ٦، ٨؛ لو ٦ : ١ – ٥). نقرأ مقابلة بين مشهد التجلّي على الجبل (مر ٩ : ٢ – ٨) وظهور الله لموسى على جبل سيناء (خر ٢٤ : ٩ – ١٨). ولكن على جبل سيناء، الله محور المشهدة، هو يتكلّم وموسى يسمع له. أمّا على الجبل، فالابن الحبيب مركز المشهد يحيط به موسى وإيليا ويسمع له التلاميذ الذين رافقوه. خروج يسوع من هذا العالم هو خروج جديد يحرّر إسرائيل الجديد (لو ٩ : ٣١) وآلامه عماد حقيقي (لو ١٢ : ٥٠؛ مر ١٠ : ٣٨) يعطي الناس الحرية الحقة.

لا خروج جديدًا بدون عهد جديد. احتفل يسوع بالفصح الأخير في جوّ يعبق بذكر الخروج، وانتظار الخلاص المقبل. فكما كانت هذه الليلة بالنسبة للتقليد اليهودي ليلة

الخلق، ليلة العهد مع إبراهيم، ليلة التحرّر من مصر، كذلك كانت بالنسبة إلى الرسل ليلة الخلاص، فرمزوا هم إلى الشعب المجتمع، وكان وسيط العهد الجديد هو ذاته الحمل الذي يجدّد هذا العهد بدمه (مر ١٤ : ٤؛ خر ٢٤ : ٨).

ب – القدّيس بولس

موضوع سفر الخروج مهم في نظر القديس بولس الذي يورد منه النصوص العديدة أو يلمح إليها. ولقد قابل بين موسى والمسيح كما قابل بين العهدين، ليبيّن تفوّق يسوع على موسى وشريعته (روم ١٠ : ٤ – ٥؛ غلا ٣ : ١٩ ي). أحيط موسى بمجد، وهو خادم العهد القديم، رغم أنّ خدمته كانت خدمة موت (٢ كور ٣ : ٧) ودينونة (٢ كور ٣ : ٩؛ روم ٣ : ١٩ – ٢٠)، كانت خدمة شريعة مكتوبة على الحجر. مجد عابر خبأه موسى وراء ستار لئلا ينتبه الإسرائيليون إلى الوقت الذي فيه يزول (٢ كور ٣ : ١٣). إنّ مجد خادم الحرف الذي يقتل (٢ كور ٣ : ٦) لا يقابَل بمجد خادم العهد الجديد الذي نزَعَ الستار فأبان زوال العهد القديم ودشّن العهد الجديد (٢ كور ٣ : ٦ – ١٤). كان الناموس القديم مربيًا يقود إلى المسيح (غل ٣ : ٢٤ – ٢٥) ويستعبد الناس (غل ٤ : ٣ – ٥؛ روم ٨ : ١٤ – ١٥). ومثّل جبل سيناء روح العبودية. وأمجاد الجبل المقدّس انتقلت إلى أورشليم العليا، أم الشعب الجديد الذي يرث المواعيد، الأمّ التي تلد ابناء أحرارًا (غل ٤ : ٢١ – ٣١). نموذج الخروج يقوم بالدلالة على أنّ خلاص المسيح يحرّرنا من العبودية (نقرأ من خلال روم ٣ : ٢٤ – ٢٥ تحرير الشعب من نير مصر). بهذا العمل التحريري يكوّننا الله شعبه وخاصته الذي اقتناه بدم ابنه (أف ١ : ١٤؛ تى ٢ : ١٤). المسيح حرّرنا من عبودية الخطيئة (روم ٦ : ١٢ – ١٣) والشريعة (روم ٧ : ١ – ٢) والموت (٥ : ١٢ – ٢٠). فصار الفصح المسيحي تذكارًا للخروج، تذكارًا للفصح الأوّل. ولكنّ المسيح فصحنا قد ذُبح (١ كور ٥ : ٧). فكان موته وقيامته خروجًا جديدًا يشارك فيه المسيحي عندما يُدفن مع المسيح في العماد بالموت ليخرج إلى حياة جديدة (روم ٦ : ٣ – ٤). وكما كان الإسرائيليون يزيلون كل خبز مع خميره، كذلك يزيل المسيحيون خمير الفساد العتيق ليأكلوا حمل الفصح. هكذا يدخلون في الفصح الجديد ويتّحدون بجسد المسيح ودمه ذكرًا لفصح موت المسيح وانتظارا لفصحه الاسكاتولوجي (١ كور ١١ : ٢٥ – ٢٦). ولكن دخولنا في المعمودية

والافخارستيا لا يعطينا الخلاص النهائي بطريقة أكيدة. سار العبرانيون تحت الغمام وعبروا البحر الاحمر. شربوا من مياه الصخر العجائبي الذي كان يرافقهم في الصحراء حسب التقليد، وكان المسيح بذلك يكسر عطشهم. ولكنّ معظمهم أغضب الله فمات في الصحراء. وهكذا نقول عن حياتنا المسيحية. بدأ زمن الخلاص ولم ينتهِ بعد ولا نزال في عبورنا في صحراء زُرعت بالمحن والصعوبات.

ج – الرسالة الى العبرانيين

شعب الخروج هو صورة للجماعة المسيحية السائرة إلى الراحة (٤:١ – ٩) ويبدو المسيح موسى جديدًا يفوق الأوّل. كان موسى أمينًا في بيته كالخادم (عد ١٢:٧) بينما بنى المسيح بيت الله بأمانة الابن (٣:١ – ٦).

كان موسى ويسوع وسيطين لعهد (١٢:٢٤) يفرض سفك الدم (٩:١٥ – ١٨). ولكنّ الكمال يفوق الصورة (٩:٢٣ – ٢٧)، وتدبير الخلاص الجديد يبدو أفضل (٧:٣؛ ٨:٦) من التدبير القديم، لأنّه عهد أزلي (١٣:٢٠) مكتوب في القلوب (٨:٨ – ١٢) بفضل ذبيحة المسيح التي تستطيع وحدها أن تنير القلوب بإزالة الخطيئة (٨:٨ – ١٢؛ ١٠:١ – ١٨).

لا موسى ولا يشوع أوصلا إسرائيل إلى الراحة الحقيقية (٤:٨) في أورشليم السماوية حيث يدخل شعب الله الجديد بقيادة يسوع المسيح (٣:٧ – ٤:١١). يشبه موسى يسوع حين قبل التضحية حبًا بشعبه ففضّل عار المسيح على كنوز مصر (١١:٢٤ – ٢٦). إنه كابن الله الذي اختار بإرادته التواضع ليحرّر خاصته (٢:٧، ٩، ١٤). بعد فدائنا من العبودية يكرّسنا كشعب العهد الجديد، نسير بقيادة المسيح إلى الراحة الحقة. فلا نقسّ قلوبنا مثل الإسرائيليين (٣:٧ ي) الذين خرجوا من مصر. لنتغلب على الصعوبات ونشجّع بعضنا بعضاً لأنّ اليوم قريب (١٠:٢٤ – ٢٥).

د – إنجيل يوحنّا

نقرأ عند يوحنّا تفسير الشريعة حسب المعلّمين، انتظار الشعب لموسى جديد، وصورًا عن العهد القديم (٣:١٤ – ١٥، الحيّة النحاسية ترمز إلى صلب المسيح). من ينظر إلى صليب المسيح يُشفى من عضة الشيطان. لم يُعطِ موسى الإسرائيليين خبز السماء الحقيقي.

الخبز الحقيقي هو الذي يقدّمه الله الآن بشخص ابنه: يحيا التلميذ من المسيح كما المسيح من الآب (٦:٣٢، ٤٨ – ٥١، ٥٧). والمقابلة بين الخبز وتكثير المن جعل الناس يرون في يسوع النبي (٦:١٢) الذي أرادوا أن ينادوا به ملكًا (٦:١٥). ثمّ ان السامرية رأت في يسوع نبيًا مثل موسى (٤:٢٥ – ٢٦).

عيد المظال يذكّرنا بسنوات الصحراء ويسبق العهد المسيحاني. مياه بركة سلوام (٩:٧) تشير إلى المياه التي خرجت من الصخر. هيكل أورشليم هو حوريب (زك ١٤:٨) ويسوع هو الهيكل الجديد (٢:١٩ – ٢١). بما أن يسوع هو صخرة حوريب (١ كور ١٠:٤) جرى من قلبه ينبوع حياة أبدية (٧:٣٧ – ٣٩؛ ١٩:٣٤، يقول ترجوم أورشليم في عد ٢٠:١١: لما ضرب موسى الصخرة مرّتينَ خرج منها في المرّة الأولى الماء وفي المرّة الثانية الدم). عندما يقول يسوع في ٨:١٢ إنه نور العالم، نرى في هذا القول تلميحًا إلى عامود النار في الصحراء. كان موسى راعيًا، والراعي الامين بحسب شروح المعلمين. ويسوع كان الراعي الصالح (١٠:١١، ١٤).

هناك مقابلة بين يسوع وموسى. ويمكن أن تكون المقابلة مع يهوه راعي شعبه زمن الخروج. ثمّ إن قصة الالآم ترينا مقابلة بين ذبيحة المسيح وذبيحة حمل الفصح مع العودة إلى المعنى الشعبي الذي يجعل من الفصح عبورًا (١٣:١: ليعبر من هذا العالم). يُذبح المسيح على الصليب ساعة تُقدّم الضحايا في الهيكل (١٩:٣٣). وكما أنّ الحمل المذبوح يحرّر الإسرائيليين من عبودية مصر، هكذا يحرّرنا المسيح المذبوح من عبودية الخطيئة والضلال (٨:٣٢ – ٣٦). وأخيرًا ان مقدّمة الإنجيل ترجعنا إلى الخروج: في الخروج أظهر الله مجده في معبده. وفي يوحنا صار الكلمة المتجسّد المعبد الجديد الذي يحل فيه بصورة دائمة مجدُ الآب.

هـ – سفر الرؤيا

إذا كانت حياة يسوع عبورًا جديدًا، فمصير كنيسته هو تكرار لخروج شعب إسرائيل. فالضربات التي يرسلها الرب على الأشرار قبل العقاب النهائي، تذكّرنا بضربات مصر، وهدفها إرجاع الناس إلى الرب. سيظهر المسيح، كلمةُ الله، ليدين اعداءه ويدمّرهم مثل كلمة الله التي عملت في صمت ليلة الفصح الأولى فأهلكت أبكار مصر (١٩:١١ –

١٣). حمل الفصح يخلّص شعب الله من عبودية العالم. وبدمه افتدى الله شعبه (٥ : ٦ – ١٠) بعد أن خلّصهم من المهلك (٩ : ٤). نجا كل الذين يحملون على جباههم علامة اسمه (٧ : ٣؛ ١٤ : ١) كما نجا العبرانيون الذين وضعوا على أبوابهم دم الحمل. ودم الحمل المسيح يجعل من المسيحيين ملكوتًا كهنوتيًا نقرأ صورته في جماعة الصحراء (٥ : ١٠).

بعد النصر، سيجد المفديون أنفسهم من الجهة الثانية لبحر الزجاج (١٥ : ٢) فينشدون نشيد موسى والحمل (١٥ : ٣ – ٤). وهكذا نرى التحرر من مصر يقابل التحرر من عالم الخطيئة. والسير عبر البحر باتجاه ارض كنعان يقابل السير عبر العالم باتجاه الوطن السماوي. ونشيد موسى يتجاوب وفرحة المخلّصين. لقد انتصر الرب على البحر الذي يرمز إلى قوى الشر (٢١ : ١)، وعبور البحر الأحمر يفتح الطريق إلى هيكل السماء (١٥ : ٥؛ ٢١ : ١ – ٣) الذي شاهده موسى على جبل سيناء واجتهد أن يعطي صورة عنه في المعبد الذي بناه. الغمام يغطّي الهيكل كما كان يغطّي سيناء والمسكن (١٥ : ٨). خيمة الله منصوبة وسط شعبه كما كانت في الصحراء (٧ : ١٥)، وهي هيكل بدون بناء خارجي لأنّ الله والحمل هما الهيكل (٢١ : ٢٢). حينئذ يعطي الله للمنتصر المنَ الخفي (٢ : ١٧) ويشركه بحياته في الخيمة ذاتها (٧ : ١٥). فيحتفلون جميعًا بأعراس حَلمَ بها الأنبياء، وأعلنوا عنها في خروج جديد (١٩ : ٧ – ٨؛ ٢١ : ٢)، ولكنّ هذه السعادة لم تتمّ بعد. فلا يستطيع أحد أن يدخل الهيكل قبل نهاية السبع ضربات (١٥ : ٨) وهي الأربعون سنة السابقة لدخول أرض الميعاد. يقود الرب كنيسته إلى الصحراء فتعيش منفصلة عن العالم ويهاجمها التنين. ولكنّ الله يحميها ويقوتها بطعام روحاني ويؤمّن لها النصر حتّى ولو أجبرت على أن تأخذ طريق الموت والشهادة.

المراجع

AUZOU, G, *La Servitude au Service. Etude du livre de l'Exode,* Paris, 1961.

BREUER, M, *La Thora Commentée, T. 3, Genèse - Exode,* Paris, 1954.

BUBER, M, *Mose,* Oxford & London, 1946.

BURNS, R. J, *Exodus, Leviticus, Numbers* (OTM, 3), Wilmington, 1983.

CAZELLES, R. E, *Autour de L'Exode,* SB, Paris, 1987.

CLEMENTS, R. E, *Exodus,* CBC, Cambridge, 1972.

COURROYER, C. B, *L'Exode et la bataille de Qadesh,* in RB 97 (1990), 321 – 358.

DURHAM, J. I, *Exodus* (WBC), Waco, 1987.

ELLISON, H. L, *Exodus,* Philadelphia, 1982.

Exodus (The Daily Study Bible OT), Edinburg, 1983.

FOX, E, *Now are the Names: A New English Rendition of the Book of Exodus,* New - York 1986.

GIPSEN, W. H,, *Exodus;* trad. by E. Van der Maas (Bible Student's Comm) Grand Rapids, 1982.

HYYATT, J. P, *Exodus,* London, 1961.

JOHNSTONE, W, *Exodus* (OTG) Sheffield, 1990.

LAVOIE, R, *Exégèse du Décalogue,* Paris, 1981.

L'HOUR, J, *La Morale de L'alliance,* Paris, 1966.

LOZA, J, *Les palabras de Yave.* Estudio del Decalogo, Mexico, 1989.

MARTIN-ACHARD, R, *Moïse, figure du médiateur selon l'A. T. dans Permanence de L'A. T.,* Neuchâtel, 1984, p. 107 – 128.

MICHAELI, F, *Le Livre de L'Exode,* CAT, Genève, 1974.

MOBERLY, R. W. L, *At Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32 – 34,* Sheffield, 1983.

NIENSEN, E, *The Ten Commandments in New Perspective,* London, 1968.

NOTH, M, *Exodus* (OTL) London, 1962.

PIROT, L. & CLAMER, A, *La Sainte Bible,* T 1, 2⁰ Partie, Exode, Paris, 1956.

SAOUT, Y, *Le Grand souffle de L'Exode,* Paris, 1977.

SARNA, N. M, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel,* New - York, 1986.

SCHARBERT, J, *Exodus, Die Neue Echter Biibel,* Würzburg, 1989.

SCHMIDT, W. H, *Exodus,* BKAT, Neukirchen, 1983.

Exodus 1. Band II, Lief 4: Exodus (5, 1 – 6, 30), Neukirchen, 1988.

SPREAFICO, A, *Esode: Memoria e Promessa,* Bologna, 1986.

VISCHER, W, *La loi ou les cinq livres de Moïse,* Neuchâtel, 1949.

WIENER, C, *Exode de Moïse,* Chemin d'aujourd'hui, Paris, 1969.

Le Livre de L'Exode, CE n° 54, Paris, 1985.

WILLI - PLEIN, J, *Das Buch vom Auszug. 2. Mose,* Neukirchen, 1988.

الفصل الرابع

سفر اللاويين

١ - المقدّمة

ينتهي سفر الخروج حين يحدّثنا عن بناء خيمة الاجتماع التي يقيم فيها الله من خلال الغمام. وإلى خيمة الاجتماع يدعونا سفر اللاويين لنسمع الرب يكلّم موسى ليخاطب بدوره الشعب. وهكذا وعلى مدى ٢٧ فصلاً ينقل الله إلى شعبه شرائعه ورسومه. فإن أرادوا أن تكون لهم الحياة وجب عليهم أن يعملوا بها. لئلاّ يقف خطأ طقسي أو نجاسة جسديّة أو خطيئة حاجزًا بين الله وشعبه، فيقوم سفر اللاويين بتفصيل هذه الشرائع عن الذبائح والكهنة والطهارة والقداسة.

هذا الكتاب الثالث من كتب الشريعة الخمسة هو سفر اللاويين لأنّه يتحدّث عن كهنة بني لاوي وخدمتهم في شعب إسرائيل. أمّا التلمود (تفسير النصوص القانونية في أسفار الشريعة) فيسمي هذا الكتاب سفر التقدمات، سفر الكهنة. من هنا سمّي في بعض الترجمات سفر الاحبار.

يرتبط سفر اللاويين كلّه بالتقليد الكهنوتي، وقد دوّن بعد الجلاء مع أنّه يتضمّن عناصر يعود بعضها إلى أيّام موسى أو بعده. فحين قَوِيَت سلطة الكهنة السياسيّة، ويوم لم يعد من ملك في أورشليم، ويوم صار الأنبياء في طريق التلاشي، جمع الكهنةُ الشرائعَ والطقوس المتعدّدة من أجل خدمتهم في الهيكل الثاني الذي أعيد بناؤه بعد العودة من المنفى ودشّن سنة ٥١٥ ق م.

٢ – بنية سفر اللاويين وتصميمه

يتألّف سفر اللاويين من نصوص تشريعيّة تهدف إلى تنظيم العبادة والحياة الأخلاقية والاجتماعية والنظم الدينية في شعب إسرائيل. يأتي بعد سفر الخروج الذي يورد لنا العهد مع الرب في سيناء، وإعلان الوصايا العشر، ودستور العهد، ويحدّثنا عن بناء المعبد التي ستتمحور حوله كل حياة بني إسرائيل كجماعة. وهكذا وصلنا إلى اليوم الأوّل من الشهر الأوّل من السنة الثانية بعد الخروج من مصر. وقبل أن ينطلق الشعب من سيناء في اليوم العشرين من الشهر الثاني من هذه السنة الثانية، يقدّم لنا سفر اللاويين شرائع تدور حول مفهوم قداسة الله، وتتطلّب سلوكًا خاصاً بهذه الأمّة التي اختارها الله.

يكشف لنا سفر اللاويين عن مجموعات متنوعة، تنتهي بعضها بخلاصة خاصة فنقرأ مثلاً في ٧: ٣٥ – ٣٨: «تلك كانت حصة هارون وحصة بنيه من ذبائح الرب... تلك شريعة المحرقة والتقدمة وذبيحة التكفير عن الخطيئة وذبيحة التكفير عن الاثم وذبيحة التكريس وذبيحة السلام، التي أمر الرب بها موسى في جبل سيناء» ونقرأ في ٢٦: ٤٦: «تلك هي الرسوم والأحكام والشرائع التي جعلها الرب بينه وبين بني اسرائيل على جبل سيناء». ونشير إلى أن النصوص التشريعية جُمعِت حسب الموضوع الواحد. وهكذا نجد اربعة اقسام رئيسية يتبعها ملحقٌ قصير.

القسم الاول: رتب الذبائح (ف ١ – ٧). يتحدّث هذا القسم عن رتبة المحرقات (تلك الذبائح التي تحرق كلّها على المذبح فتعبّر عن عطاء الانسان لذاته كاملة لله) ورتبة التقدمة (تقدمة محاصيل الارض) ورتب ثلاث ذبائح دموية: رتبة ذبيحة السلام (واسمها أيضاً ذبيحة العهد وذبيحة المشاركة لان المقدم واصحابه يأكلون من لحمها فيشاركون الله في عطيته ويقطعون معه عهدًا)، ورتبة ذبيحة التكفير عن الخطيئة (خطيئة رئيس الكهنة، خطيئة الجماعة، خطيئة الامير وخطيئة واحد من العامة)، ورتبة ذبيحة التكفير عن الاثم (اذا كان من ضرر يتم الرد مع زيادة خمس قيمة الشيء). بعد هذا يذكر هذا القسمُ دورَ الكهنة في كل هذه الذبائح، ويربط الشرائع بزمن سيناء يوم قرّب موسى هارون وابناءه من المذبح ليقدّموا الذبائح لله.

القسم الثاني: تكريس الكهنة (ف ٨ – ١٠). أمرَ الربُ فكرّس موسى هارون وابناءه: غسلهم بالماء، ألبسهم القميص، مسحهم بالزيت، ودرّبهم على وظيفتهم.

وتطّرق هذا القسم إلى سلوك الكهنة وخطيئة ناداب وابيهو وعقابها، وإلى امتناع الكهنة عن الخمر وكل مسكر...

القسم الثالث: شرائع الطاهر والنجس (ف ١١ — ١٦). يجمع هذا القسم فرائض ورتبًا يمارسها الشعب فيحافظ على القداسة التي تليق بحضور الله. قال الكتاب: «اني انا الرب الهكم. فتقدسوا وكونوا قديسين فإنّي أنا قدوس» (١١ : ٤٤). هذا المبدأ الديني يلقي ضوءًا على عادات ورثها اسرائيل من محيطهم السامي: فبعض المأكولات، وبعض اللمس، وبعض الظروف تجعل الانسان نجسًا وغير طاهر. لسنا أمام نجاسة طبيعية أو أخلاقية، بل أمام حالة تمنع الانسان من الاقتراب من الله وتقديم شعائر العبادة له. فعلى الانسان أن يتحرّر من هذه الحالة بغسل طقسي ليعود إلى حالة الطهارة التي يجب أن تكون حالة المؤمن العادية. ونذكر هنا شريعة الحيوانات الطاهرة والنجسة، المرأة التي ولدت ولدا، البرص والعفونة... وينتهي هذا القسم برتبة يوم كيبور العظيم (أو: يوم التكفير)، حيث يحصل بنو اسرائيل على تنقية من مجمل خطاياهم ويستعيد الشعب طابعه القدس.

القسم الرابع: شريعة القداسة (ف ١٧ — ٢٦). هذا القسم هو الأهمّ في سفر اللاويين وهو ينظّم فرائض متنوعة حول عبارات: «أنا هو الرب» أو «أنا هو الرب إلهك» أو «كونوا قدّيسين لأنّي أنا الرب إلهكم قدّوس». نحن هنا في معرض تطبيق مفهوم قداسة الله على حياة الجماعة. هناك فرائض عباديّة ودينيّة وأخلاقيّة ومحرّمات جنسيّة، وعقوبات تصيب أصحاب العرافة والسحر والذين يقدّمون ذبائح أطفال. ويعود هذا القسم إلى الكهنة ووظائفهم، وينهي بالحديث عن الدورة الليتورجيّة (السبت، الفصح، وسائر الأعياد) وعن السنوات المقدّسة (السنة السابعة والسنة الخمسين). وكما اختتم الكاتب الاشتراعي كلامه بالبركات والويلات هكذا فعل الكاتب الكهنوتي في ف ٢٦ من سفر اللاويين: إن حفظتم وصاياي وعملتم بها أنزلت أمطاركم في أوانها... وإن لم تسمعوا لي ولم تعملوا بجميع هذه الوصايا، أسلّط عليكم الرعب... وينتهي سفر اللاويين (ف ٢٧) بملحق عن تقييم النذور... هذه هي الوصايا التي أمر الرب موسى بها لبني إسرائيل في جبل سيناء.

٣ — الروح الدينيّة في سفر اللاويين

حين نقرأ سفر اللاويين نحسّ بالملل والضجر من هذه التكرارات والتفاصيل المتشابهة. ولكن رغم كل هذا، نحسّ بروح دينيّة عميقة هي روح شعب يسير إلى لقاء ربّه الخفيّ والسريّ والحيّ والفاعل معًا. «أنا الرب الذي أصعدكم من أرض مصر لأكون لكم إلهًا.

فكونوا قدّيسين لأنّي أنا قدّوس». فعهد سيناء خلق رباطاً لا يحلّ: «بنو إسرائيل عبيد لي». إنّهم عبيدي الذين أخرجتهم من أرض مصر. أنا الرب إلهكم. والأعمال الليتورجيّة التي يقوم بها المؤمنون هي جواب الإنسان لمتطلبّات الله. إنّها تعبّر عن مواقف نتّخذها أمام القدسيّات وتدلّ على عاطفة قلوبنا: وهذا هو هدف الممارسة الدقيقة لفرائض طقسيّة يفرضها سفر اللاويين على الجماعة وعلى كهنتها في وظيفتهم كوسطاء. وعملهم يساعد بني إسرائيل على التقرّب من الله وخدمته والعيش معه في حياة حميمة بالطاعة لمشيئته. وهذا هو هدف النداء المتواصل إلى القداسة: أن يربّي الضمير الديني، ويدرّب المؤمن على العيش باستقامة منفصلاً عن كل ما يبعده عن الله.

ونتوقّف عند هذه الحياة نعيشها بالقداسة وعند الدور الذي تلعبه الذبائح.

أ – القداسة في الحياة الشخصية والاجتماعية

القداسة التي إليها يدعو الله شعبه هي ما يميّز الله أوّلاً (١١: ٤٥؛ ١٩: ٢؛ ٢٠: ٧). وحين يقول اللاهوت الكتابي إنّ الرب قدّوس، فهو يعبّر عن سر الله وتساميه: هو الكائن اللامخلوق والذي لا يدرك، المنفصل والمختلف عن كل خليقة. هو يسود كل الخلائق بقدرته ويحيط بها بمهابة تروّع الانسان وتجتذبه بثقة إلى سرّ الله. فكل ما هو خارج الدائرة الالهية هو من العالم العادي. أما كل ما ارتبط بالله (أشخاص، أمكنة، أشياء، أزمنة) فقد دخل في نطاق الله الخاص وشاركه في قداسته.

فشعب إسرائيل هو مقدّس، لأن الله اختاره اختيارًا خاصاً من بين سائر الشعوب ليجعله شعبه الخاص ويقيم معه عهدًا. ومن نتائج هذا الاختيار الالهي أنه يفرض على شعب اسرائيل أن يتخلّى عن العادات والممارسات الدينية المعمول بها لدى سائر الشعوب، وأن يُقيم علاقات خاصة مع الرب الهه، وأن يطيعه ويعمل بحسب وصاياه ومشيئته. «كونوا لي قديسين لأني قدوس أنا الرب، وقد ميّزتكم من الشعوب لتكونوا لي» (٢٠: ٢٦). «كصنيع أرض مصر التي اقمتم فيها لا تصنعوا، وكصنيع أرض كنعان التي أنا مدخلكم إليها لا تصنعوا، وعلى فرائضهم لا تسيروا. إعملوا بأحكامي واحفظوا فرائضي وسيروا عليها. أنا الرب إلهكم. فاحفظوا فرائضي وأحكامي. فمن حفظها يحيا بها: انا الرب» (١٨: ٣ – ٥).

ويطلب سفر اللاويين من بني اسرائيل الطهارة التي تفرضها الطقوس. «أنا الرب إلهكم الذي ميّزكم من بين الشعوب. فميزوا البهيمة الطاهرة من النجسة، والطير النجس من الطاهر. لا تلمسوا ما هو نجس من البهائم والطيور وسائر ما يدب على الارض لئلاّ تتنجّسوا. ميّزته لكم كنجس فاعرفوا» (٢٠ : ٢٤ — ٢٥). لا شك في أن ف ١١ — ١٥ تتطرق إلى الطاهر والنجس فتعود بنا إلى ما عرفته المدنيات القديمة من محرّمات. ولكن نلاحظ أن الكاتب شدّد على العلاقات بين هذه المحرمات وقداسة الله، فأعطاها قيمة تضاهي قيمة وصايا الله. وهكذا حوّلت الشريعة هذه المحرّمات إلى فرائض أدبيّة. «لا تتنجّسوا بها فتكونوا نجسين. إني أنا الربّ إلهكم: فتقدسوا وكونوا قدّيسين فاني انا قدوس، ولا تنجسوا انفسكم بشيء من الدويبات الدابة على الأرض» (١١ : ٤٣ — ٤٤).

وهناك فرائض تملي على المؤمن سلوكًا يتجاوز ظروف قداسة خارجيّة: فالممنوعات الخاصة بالزواج والحياة الجنسية والعقوبات التي تصيب فاعليها، كل هذا رفعَ الحياةَ الزوجية إلى مثاليّة لم تصل إليها الأمم المجاورة لشعب إسرائيل. وتحوّلت الحياة الاجتماعية بدورها إلى ممارسات وواجبات مفروضة على الانسان: إكرام الاهل والشيوخ، منع السرقة والكذب والمكر والغش، العدالة التي لا محاباة فيها. إحترام العجزّ والفقراء والغرباء. لا تظلم الغريب، بل تحبّه حبك لنفسك (١٩ : ٣٤). وتذهب هذه الشريعة إلى نوايا القلب الخفية. «لا تُبغض أخاك في قلبك، بل عاتب قريبك عتابًا فلا تحمل خطيئة بسببه. لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك، وأحبب قريبك حبك لنفسَك. أنا الرب» (١٩ : ١٧ — ١٨). لا شك أن الشريعة تتكلّم عن القريب فتحصره في بني اسرائيل، ولكنّ يسوع سينطلق من هذا المفهوم ويوسّعه مقاربًا بين محبّة الله ومحبّة القريب. قال: «لا وصيّة أخرى أكبر من هاتين الوصيتين» (مر ١٢ : ٣١). وإذا كانت محبّة القريب تنبع من محبّة الله، فهي تصل إلى كل البشر حتّى ولو حسبناهم من أعدائنا. هذا ما فعله السامري مع اليهودي (لو ١٠ : ٢٥ — ٣٧).

ب — الذبائح في حياة الجماعة

يحاول الإنسان أن يعيش بحسب إرادة الله ليصل إلى القداسة في حياته الشخصيّة والاجتماعيّة. ولكنّ محاولته تصطدم بحاجز طبيعي هو الضعف المرافق له منذ ولادته. وهكذا لا توافق أعمالُه ما يطلبه منه الرب عن سهو أو إرادة شرّيرة فيصبح خاطئًا. أمّا السبيل لمحو هذه الخطيئة والتصالح مع الله فهو تقدمة الذبيحة.

بهذا العمل الخارجي الذي يعبّر عن عبادته، يأتي مقدّم الذبيحة إلى الله ليقدّم له ما يملك: ضحيّة حيوان أو تقدمة نبات. لا شكّ أنّ كلّ شيء يأتينا من الله سيد كل شيء. ولكن حين نسحب شيئًا من الاستعمال العادي، ونرده إلى الله، نتمّ عملاً يُرضي الله. فالإحراق بالنار يدلّ على عطيّة لا رجوع عنها: تحترق الضحيّة على المذبح الذي يذكّرنا بحضور الله، فتنتقل إلى العالم الخفيّ. وهكذا تعبّر الذبيحة عن تعلّقنا بالله وعن طلب حياة حميمة معه وعن مشاركته في خيرات يتقبّلها على المذبح. تقيم الذبيحة علاقات طيبّة بين الله ومقدّمها، فتتّخذ قيمة تكفيريّة لا سيّمَا حين تقدّم للتكفير عن خطايانا ضدّ الله.

هنا يأتي كتاب رتب الذبائح: المحرقة، التقدمة، ذبيحة السلام، ذبيحة التكفير عن الخطيئة وعن الإثم. ولكن يبقى أن ليس لنا نحن المسيحيين، إلاّ ذبيحة واحدة هي ذبيحة يسوع المسيح. في العهد القديم قرّبت ذبائح عديدة، أمّا يسوع فقرّب نفسه مرّة واحدة فنال لنا غفران الخطايا.

٤ – سفر اللاويين والعهد الجديد

يعبّر سفر اللاويين عن العقلية اليهوديّة التي سادت القرون التي سبقت بداية المسيحيّة. فكما أوحى سفر التثنية مؤلّف كتاب الملوك، هكذا طبع سفر اللاويين بطابعه تأليف كتاب الأخبار. وسيحتفظ سفر اللاويين بأهمّيته حتّى بعد سنة ٧٠ ب م، بعد دمار المدينة وحريق الهيكل. فقد كانت تربية الأولاد الدينيّة تبدأ بتعليمهم شرح سفر اللاويين. وهكذا بدا سفر اللاويين قلعة الديانة اليهوديّة. لهذا تحفّظت الكنيسة تجاه هذا الكتاب. وسيقوم القدّيس بولس ضدّ التفسير المعطى له في الرسالة إلى غلاطية. ليس من الضروري أن يصبح الوثني يهوديًا ويمارس العادات اليهوديّة حتّى يتقبّل نعمة الله. إنّ الشريعة لا تقوم بممارسة الطقوس ممارسة حرفيّة بل في ممارسة المحبّة. وراحت الرسالة إلى برنابا (وهي كتاب غير قانوني) فأفرغت سفر اللاويين من مضمونه التاريخي، وحاولت أن تكتشف فيه معنى رمزيًا يشير إلى المسيح.

وهنا نجد كيف أنّ ذبيحة المسيح تجمع كل عناصر الذبيحة كما عرفها سفر اللاويين حول شخص المسيح. فالذبيحة الافخارستيّة شكر لله كما كانت المحرقة اللاوية. وهي مشاركة في حياة المسيح تحت أعراض الخبز والخمر كذبيحة السلام. لا يُطلب منّا فقط أن

نحتفل بالحياة مع الله ، أن نتقبّل حياة الله بالذات. والإفخارستيّا ذبيحة تكفير عن الخطيئة بعد أن صار المسيح الضحيّة عن الخطيئة. وهذه الضحيّة تمثّلها الأعراض التي يضع عليها الكاهن الممثلُ الجماعة يدَه قبل أن يكرّسها. أمّا التقدمة المؤلّفة من الحنطة والزيت، فنجدها في تقدمة الخبز والخمر في القدّاس. نتذكّر كلام الرسالة إلى العبرانيين (٩ : ١٢ - ١٤) : «دخل القدس مرّة واحدة، ولم يدخله بدم التيوس والعجول، بل بدمه فكسب لنا فداء أبديًا. فإذا كان دم التيوس... يقدّس المنجّسين... فما أولى دم المسيح الذي قرّب نفسه إلى الله بروح أزلي قربانًا لا عيب فيه، أن يطوّر ضمائرنا من الأعمال الميتة لنعبد الله الحي». أجل، ذُبح يسوع مرّة واحدة إلاّ أنّ عمله يجعل ذبيحة ابن الله الوحيد حاضرة لكل الأجيال فتُتيح لهم أن يتّحدوا بموته التكفيري فيتّحدوا بحياته كقائم من بين الأموات.

المراجع

AUZOU, G, *Le Léviitique,* Cahiers Sioniens, 1953, pp. 291 – 319.

CAZELLES, H, *Le Lévitique,* B. J., Paris, 1951.

CODY, A, *A History of the O. T. Priesthood,* Rome, 1969.

ELLIGER, K, *Léviticus,* Tübingen, 1966, Hanndbuch zum A. T.

HARRISON, R. K, *Léviticus,* Intr. and Comm; Lecester, 1981 (Tyndale OTC).

KNIGHT, C. A. F, *Leviticus,* Philadelphia, 1981.

KORNFELD, W, *Levitikus,* Würzburg, 1983.

LEVINE, B, *Leviticus,* Philadelphia 1989, Jewish Publication Society.

MICKLEM, N, *Levitiicus,* New - York and Nashville, 1962.

MONSHOUWER, D, *Levitiicus,* Kampen s. d.

NEUSNER, J, *The Idea of Purity in Ancient Judaism,* Leiden, 1973.

NOORDTZIJ, A, *Leviticus* (Bible Student's Comm), Grand Rapids, 1982.

Leviticus, Grand Rapids, 1983.

NOTH, M, *Leviticus,* O. T. L., Cambridge, 1962.

PORTER, J. R, *Leviticus,* C. B. C., Cambridge, 1976.

RENDTORFF, T, *Leviticus* (2, 1 – 5, 26) BKAT 3/2, Neukirchen, 1990.

SNAITH, N. H, *Leviticus and Numbers,* N. C. B., London, 1967.

WEVERS, J. W, *Text History of the Greek Leviticus,* Göttingen, 1986.

الفصل الخامس

سفر العدد

١ – المقدّمة

سفر العدد هو رابع كتب الشريعة الخمسة وتتمّ أحداثه في البرّية كما يدلّ على ذلك العنوان في اللغة العبرانيّة. أمّا في اليونانيّة فاسمه سفر العدد لأنّه يورد أرقامًا وأعدادًا وإحصاءات. نجد فيه إحصاء أوّل (ف ١ – ٤) وإحصاء ثانيًا (ف ٢٦) للشعب العائش في البرّية وما قدّمه الأمراء من تقادم (ف ٧). يذكر عدد الضحايا المذبوحة في كل عيد (ف ٢٨ – ٢٩)، ويتحدّث عن الأسلاب وكيفيّة اقتسامها (ف ٣١) وعن أبعاد الأرض المخصّصة لكلّ مدينة لاوية (ف ٣٥). وهذه الدقّة في الأعداد نلاحظها في الشرائع والأخبار التي تورد عدد الثائرين على موسى مع قورح (١٦ : ٢)، وعدد الشيوخ الذين نالوا روح موسى (١١ : ٢٥)، وعدد الأيّام المطلوبة للتطهير (١٩ : ١٢)، وعدد أيّام خدمة اللاويين (٤ : ٣؛ ٨ : ٢٤ ي) والحجر على الأبرص (١٢ : ١٥).

تعطي الأعدادُ إذن صورة عن هذا السفر، ولكنّ هناك اهتمامًا آخر عند كاتبه، ألا وهو تحديد الأرض وتقسيمها وتنظيمها. فكما أنّ خر ٢٥ : ٤٠ عرض بالتفصيل تنظيم العبادة التي تؤمّن حضور الربّ وسط القبائل، كذلك يعدّ سفر العدد بالتفصيل العدّة لإقامة القبائل في أرض كنعان: حقوق كل قبيلة بحسب عددها. إلاّ أنّ الحقوق متساوية أمام الله، وكل قبيلة تكون ممثّلة في المحطّات الكبرى من الحياة الوطنيّة (الإحصاء، اقتسام

الأرض)، كما يكون لها مكانٌ قرب المعبد. ولكنّ هناك قبيلة أهمّ من قبيلة. فتكون الأولى تارة رأوبين وتارة يهوذا. وسيبيّن الكاتب من خلال الأعداد (ق ف ١ وف ٢٦) صعود نجم يهوذا وأفول نجم رأوبين وإفرائيم. وتبقى قبيلة لاوي ذات وضع خاص فلا يُحصى أبناؤها (في بعض النصوص) مع الآخرين، وعددهم كبير جدًّا بالقياس إلى عدد أبناء سائر القبائل. إنّها الحصّة التي اختارها الله لتؤمّن حياة سائر القبائل بواسطة العبادة المقدّسة.

إنّ سفر العدد يمزج تاريخ الشعب بالتشريعات. ينطلق من التاريخ منذ برّية سيناء وإقامة مسكن الرب (خر ٤٠: ٢، ١٧) وإعلان مجموعة رتب سفر اللاويين. أقام بنو إسرائيل بضعة أيّام في سيناء، ثمّ انطلقوا إلى بريّة فاران وقادش في شبه جزيرة سيناء (١٢: ١٦؛ ١٣: ٢٦). ومن قادش سيتوجّهون إلى فيافي موآب في شرقي الأردنّ تجاه أريحا. ولكنّنا سنجد في الحديث عن هذه المسيرة شرائع مختلفة تتطرّق إلى تنظيم الشعب والعبادة والحياة الاجتماعيّة والدينيّة، وتنظيم إقامة القبائل في شرقيّ الأردنّ واقتسام أرض الموعد.

نصّ سفر العدد يعود في أكثريّته إلى التقليد الكهنوتي الذي أعطى الكتاب وجهه الأخير. إلاّ أنّ الكاتب الملهَم عاد إلى أخبار مأخوذة من التقليدين اليهوهي والالوهيمي كما دُمجا حوالي السنة ٧٠٠ ق م. من هذا المرجع الأخير نقرأ: عرضُ موسى على حميّه حوباب أن يرافقه (١٠: ٢٩ - ٣٢)، الانطلاق إلى سيناء بقيادة تابوت العهد (١٠: ٣٣)، تذمّر الشعب في تبعيرة واحتجاجه على المن وتشفّع موسى والشيوخ السبعين والسلوى (١١: ١ - ٣٥)، وتذمّر مريم وهارون على موسى وإصابة مريم بالبرص (١٢: ١ - ١٦).

٢ - بنية سفر العدد وتصميمه

نجد في سفر العدد وحدة على مستوى الزمان والمكان وهذا ما يساعدنا على اقتسام الكتاب ثلاثة أقسام توافق ثلاث حقبات: ١٩ يومًا في سيناء (١: ١ - ١٠: ١٠)، ٣٨ سنة من السير والإقامة قرب قادش (١٠: ١١ - ٢٢: ١)، ٥ أشهر في فيافي موآب، شمالي شرقي البحر الميت (٢٢: ٢ - ٣٦: ١٣).

أ - القسم الأوّل: في سيناء وقبل الانطلاق (١: ١ - ١٠: ١٠)

يُورد هذا القسم الأحداث الأخيرة التي حصلت في سيناء قبل انطلاق بني إسرائيل. يجمع أخبارًا وشرائعَ متباينة ويوحّدها فيربطها بمكان هو «برية سيناء» (١: ١) وبزمان: مرّت تسعة عشر يومًا بين الوقت الذي فيه خاطب الله موسى «في اليوم الأوّل من الشهر الثاني من

السنة الثانية» بعد الخروج من مصر (١ : ١)، والانطلاق من سيناء «في اليوم العشرين من الشهر الثاني من السنة الثانية» (١٠ : ١٠).

يبدأ الكتاب بإحصاء القبائل الاثنتي عشرةَ (ف ١ – ٤)، وايراد شرائع ووصايا (ف ٥ – ٦). ثمّ يعود الكاتب إلى تقدمات الرؤساء ويذكر كيف كان الله يكلّم موسى في خيمة الاجتماع (ف ٧ – ٨). وبعد أن يحدّثنا عن بني لاوي، يعطينا التعليمات الأخيرة قبل الانطلاق (٩ : ١ – ١٠ : ١٠).

ب – القسم الثاني: من بريّة سيناء إلى فيافي موآب (١٠ : ١١ – ٢٢ : ١)

نسوق ثلاث ملاحظات حول مسيرة بني إسرائيل في البريّة. الأولى: نحسب الزمن (٣٨ سنة) انطلاقًا من تاريخين: وقت الانطلاق من سيناء، في اليوم العشرين من الشهر الثاني من السنة الثانية (١٠ : ١١) بعد الخروج من مصر، ووقت موت هارون (٣٣ : ٣٨؛ رج ٢٠ : ٢٢، ٢٨)، أي في السنة الأربعين لخروج بني إسرائيل من مصر. الملاحظة الثانية: تنحصر الأحداث فقط في بضعة وقائع حصلت في السنة الثانية وفي السنة الأربعين. الثالثة: تعود الأخبار إلى التقاليد الثلاثة التي ذكرناها، ولهذا نجد بعض الاختلافات بين خبر وآخر.

وها نحن نتوسّع في هذا القسم الثاني.

١ – مراحل بني إسرائيل من سيناء إلى برية فاران (١٠ : ١١ – ١٢ : ١٦). أعطت الغمامةُ إشارة الانطلاق، فانطلق بنو إسرائيل. طلب موسى من حوباب أن يرافقهم ويقود مسيرتهم، فساروا بقيادة تابوت العهد وهم يهتفون له: «قم يا رب فيتبدّد أعداؤك». ونجد في هذه المراحل الثلاث موقفًا معاندًا عند بني إسرائيل. فاسم تبعيرة يذكرنا بالنار التي عاقبتهم. ثمّ احتجّوا على المنّ فأرسل إليهم السلوى، و إذ كانوا يأكلونه حلّت بهم الضربة. وفي حصيروت تذمّر هارون ومريم فأصيبت مريم بالبرص. وبعد هذا ترك الشعب حصيروت وخيّم في برية فاران.

٢ – جرت الأحداث التالية (ف ١٣ – ١٤) في بريّة فاران (١٣ : ٣، ٢٦) القريبة من برية صين وفي واحة قادش الواقعة في الشمال الشرقي من شبه جزيرة سيناء والتي تبعد قرابة مئة كيلومتر عن بئر سبع. ستُصبح قادش مركز تجمّع لقبائل إسرائيل. أمر الرب

موسى، فأرسل اثني عشر جاسوسًا (واحدًا من كل قبيلة)، ومنهم يشوع وكالب، إلى أرض كنعان ليجسّوا البلاد. عادوا فأخبروا بما رأوا. ودعا كالب ويشوع الشعب ليهاجموا البلاد بمعونة الرب. تذمّر الشعب، ورفضوا أن يذهبوا إلى الأمام وقرّروا العودة إلى الوراء، إلى مصر. حلّ غضب الله عليهم، وكاد يفنيهم لولا تشفّع موسى من أجلهم. غفر الله، ولكنّه عاقبهم: لن يدخل أحد منهم أرض الميعاد. ندم بنو إسرائيل على ما فعلوه، وأرادوا مهاجمة البلاد فكسرهم الكنعانيون والعماليقيون شر كسرة في حرمة. وهكذا توقّفت مسيرة بني إسرائيل إلى أرض الميعاد.

٣ - ونقرأ هنا مجموعة تشريعية (ف ١٥ - ١٩). ونتعرّف إلى تمرّد قورح وداتان وابيرام على سلطة موسى وهارون. سيُعاقبَ هؤلاء الثلاثة. وإذ يتذمّر الشعب وتكاد الضربة تصيبه، يتشفّع هارون من أجله، فتكفّ الضربة ويمجّد هارون الكاهن: تزهر عصاه وتنضج لوزًا.

٤ - ويعود الكاتب إلى الأخبار (٢٠: ١ - ٢٢: ١): يسير بنو إسرائيل من قادش إلى فيافي موآب. ويبدأ النص على الشكل التالي: ووصلت كل جماعة بني إسرائيل إلى بريّة صين في الشهر الأوّل، وأقام الشعب في قادش (٢٠: ١). أمّا الشهر الأوّل فيرتبط بالسنة الأربعين بعد الخروج من مصر، لأنّ موت هارون سيحصل في الشهر الخامس من هذه السنة عينها (٢٠: ٢٢ - ٢٩؛ ٣٣: ٣٨). إذًا، مرّت ثمانٍ وثلاثون سنة. يربط التقليد بقادش موتَ مريم وخروجَ مياه مريبة. وفي هور الجبل مات هارون. ولن يدخل الشعب البلاد من الجنوب بل سيدور حول بلاد أدوم جنوبي البحر الميت... وتمرّدوا أيضاً، ولولا تشفّع موسى لهلكوا بسبب الحيات السامة. فنصب لهم حيّة النحاس. ثمّ سار بنو إسرائيل وخيّموا في فيافي موآب تجاه أريحا وقبالة أرض الميعاد. هذا المكان سيكون مسرح القسم الثالث.

ج - القسم الثالث: بنو إسرائيل في فيافي موآب (٢٢: ٢ - ٣٦: ١٣)

أقام بنو إسرائيل في فيافي موآب خمسة أشهر. نقرأ أوّلاً حدث بلعام وأتانه (٢٢: ٢ - ٢٤: ٢٥). ثمّ نصوصاً تشريعيّة ترتبط بأحداث متفرّقة (ف ٢٥ - ٣٦). هناك شرك وبغاء في سهول موآب، تبعه إحصاء. وعرضت بنات صلفحاد قضيتهنّ بعد أن مات أبوهنّ:

أيحقّ لهنّ بميراث في أرض إسرائيل؟ وتأتي بعد هذا أحكام على الذبائح والنذور والحرب المقدّسة. وينتهي الكتاب بتشريع يتطرّق إلى اقامة إسرائيل في الأرض التي احتلّوها أو التي سيحتلونها.

٣ – التعليم الديني في سفر العدد

أ – جماعة مقدسة

ما أقام الله، من هذا الخليط القبائلي، تجمّعًا عشائريًا، بل جماعة مقدّسة خرجت من بني يعقوب الاثني عشر. وما يجمع عشائر بني إسرائيل هو رباط الدم أكان حقيقيًّا أم صوريًّا. لم يأت بَعدُ الوقت الذي سيعترف فيه الكتاب بأبناء إبراهيم حسب الروح لا حسب الجسد. ولكنّ التماثل المتواصل بين المقيم وابن البلاد يدلّ على أنّ الكاتب يرى في جماعة الله كل الذين يعيشون حسب شرائع الله في أرض الموعد.

وهذه الجماعة ليست مجرّدة، بل هي ترتبط بأرض وتخضع لظروف حياة خاصّة. لها أعداء في الخارج وأصدقاء: عليها أن تكرم أدوم وتُلقي مخافتها على موآب... عليها أن تدافع عن نفسها ضدّ هجمات جيرانها. ستعرف الجوع والعطش وستعرف ويلات الحرب. ولها أعداء في الداخل هم كلّ الذين يريدون الرجوع إلى مصر. وهي تحتاج إلى تنظيمات دقيقة كتلك المتعلّقة باقتسام الأرض والميراث ووضع المرأة ومعاقبة الجرائم.

ولكن إن كنّا لا ندعو هذه الجماعة جماعةً مقدّسة، كما سيكون الأمر بالنسبة إلى كنيسة المسيح في العهد الجديد (أف ٥ : ٢٦ ي)، إلاّ أنّها خاضعة لله الذي يوجّهها. فالله يتدخّل في حياتها بواسطة موسى وهارون وأليعازر بن هارون. يأمر الله بإحصاء وينظّم المخيّم. يكشف عن ذاته بواسطة موسى فيحدّثه من فوق الكفّارة التي على تابوت العهد. فالرب يقيم في مخيّم بني إسرائيل ويُظهر مجده في الظروف الهامّة.

الله حاضر في الجماعة وهو يوجّهها بحضوره. ولكنّ الجماعة لا تعيش في الفوضى بل في ظلّ سلطة منظّمة. فصاحب السلطة هو موسى، وهو يدافع عنها ضدّ تعدّيات داتان وابيرام (من بني رأوبين) في المجال السياسي، وضدّ تعدّيات قورح في المجال الديني (استأثر قورح بسلطات ليتورجيّة)، وضدّ تعدّيات مريم وهارون اللذين طالبا بسلطات نبويّة. موسى هو

وحده الوسيط بين الله وشعبه. ولكن ستنقسم سلطاته فيما بعد. فقد سلّم إلى هارون وبنيه وظائف ليتورجيّة وأعطاهم اللاويين لمساعدتهم. أمّا قيادة الجماعة السياسية فستنتقل إلى يشوع. وهكذا لن يكون بنو إسرائيل كخراف لا راعي لها. ثمّ إنّ سلطة يشوع تكون خاضعة لسلطة أليعازر الكاهن الذي يسأل الله من أجله. في جماعة الله تخضع السلطة السياسية للشريعة الموحاة التي هي بتسلّم الكهنة.

ب – وجه موسى

وجهُ موسى يملأ الكتاب كلّه، لأنّه لا ينفصل عن أصول شعب إسرائيل ومصيره. أراد الله أن يجعله محرِّرًا لشعبه المختار، فقام بعمله كقائد ومشترع أحسن قيام. وأجمل مديح عنه نقرأه في أحد هذه الأخبار: «كان موسى رجلاً متواضعًا جدًّا أكثر من جميع الناس الذين على وجه الأرض» (١٢ : ٣). وقد حصل على مركزه المميّز وسلطته بفضل الله والله وحده. قال الكتاب (١٢ : ٦ – ٨): «إن يكن فيكم نبيّ فبالرؤيا أتعرف إليه أنا الرب، وفي حلم أخاطبه. وأمّا عبدي موسى فليس هكذا بل هو على كل بيتي مؤتمن. فمًا إلى فمٍ أخاطبه، وعيانًا لا بألغاز، وصورة الرب يعاين».

سيواجه موسى دومًا تمرّد الشعب على أوامر الله، وتذمّرهم واحتجاجهم، وكل هذا يسبّب لهم الشقاء. ولكن ماذا يستطيع أن يفعل وهو الانسان الضعيف؟ سيغضب ويحسّ بالألم حتّى اليأس. هو يحمل وحده هذا الحمل الثقيل، يحمل وحده هذا الشعب العاصي الذي هو شعب الرب. دعاه الرب، فكرّس نفسه لهذا الشعب بطريقة متجرّدة، وكان يتشفّع دائمًا من أجل الخطأة. ولقد تمنّى يومًا لو يكونون كلّهم أنبياء، لو يحلّ عليهم كلّهم روح الله (١١ : ٢٩).

غير أنّ هذا الوسيط الوحيد بين الله وشعبه لن يدخل أرض الميعاد بسبب خطيئة لم يذكرها الكتاب (٢٠ : ٢ – ١٣)، بسبب قلّة إيمانه. ولكنّه سينجح في أن يُسكن رأوبين وجاد ومنسّى في أراض احتلها في شرقي الأردنّ، وأن ينظّم الإقامة في أرض كنعان (ف ٣٢). وهكذا، فإن قبائل إسرائيل مدينة له بوجودها كشعب وبتنظيمها كأمّة لها سلطة وشريعة وعبادة.

ج – العبادة

العبادة التي بها يبدأ سفر العدد تجعل كلّ أخباره في إطار ديني. «قال الرب لموسى». وتتردد هذه العبارة في كل صفحة من صفحات الكتاب كمقدّمة لأوامر الله فتجعلنا نعتبر أنّ تاريخ الشعب المختار يسير كلّه بهدي الله. فهذا ما يعتقده الذين جمعوا التقاليد الدينية، وهذا هو التعليم الذي نستنتجه من أخبارهم. هم يوردون أحداث المسيرة إلى أرض الميعاد، ولكنّهم يوردونها كتاريخ مقدّس. وهو كذلك، لأنّ الكاتب الملهم ينظر إلى الوقائع على ضوء الإيمان ويكتشف في كلّ منها تدخّلاً خاصًّا من قبل الله.

يظهر حضور الرب بواسطة الغمامة وتابوت العهد، وبتجلّي مجده، فلا يبتعد أبدًا عن شعبه. فهو يعمل من أجله حين يعرف الجوع أو العطش، وحين تهاجمه حيات سامة، وحين تقوده أحزاب معارضة إلى دماره (١٤ : ٤؛ ١٦ : ٣). هل الله مع شعبه أم لا؟

تاريخ مجيد عاشه الشعب مع ربّه. ولكنّ هذا التاريخ يرافقه وجهٌ مُظلم هو وجه الخيانات والتمرّدات والعقابات. فالله حاضر في حياة شعبه يعينه في كل ظروفه، ويقوده إلى أرض تدرّ لبنًا وعسلاً (١٣ : ٢٧). ولكنّ بني إسرائيل يعاندون في كل خطوة ويتذمّرون: يتحسّرون على طعام مصر، ويتوقون لو يجدونه من جديد. يهاجمون سلطة موسى وهارون. ينغمسون في الشرك والفجور على أبواب أرض الميعاد. ولهذا يقول الله مخاطبًا موسى: «إلى متى يستهين بي هذا الشعب، وإلى متى لا يؤمن بي بالرغم من جميع الآيات التي صنعتها في وسطه؟ هاءنذا أضربه بالوباء وأقضي عليه، وأجعلك أنت يا موسى أمّة أعظم وأكثر منه». فيجيب موسى متوسّلاً: «لتعظم قوة الرب كما تكلّمت قائلاً: الرب طويل الأناة كثير الرحمة يحتمل الإثم والمعصية... فأغفر إثم هذا الشعب بحسب عظيم رحمتك، كما احتملت هذا الشعب من مصر إلى ههنا» (١٤ : ١١ – ١٩). خطيئة إسرائيل، عقاب الله، تشفّع موسى أو هارون، توبة الشعب ورجوعه إلى رب يغفر. هذا الرسم الإخباري الذي يشكّل الإطار لكثير من الأحداث، يكاد يملأ قلب القارئ حزنًا ويأسًا لو لم تظهر رحمة الله الذي يقول لموسى: غفرت بحسب كلمتك (١٤ : ٢٠). وسيعود سفر المزامير إلى هذا الرسم فيبين لنا عقوق شعب إسرائيل بعد أن غمره الرب بعطاياه. يدعو المرتّل الشعب لأن يتوب ويعود إلى ربّه، لأن يقرّ بخطاياه أمام الله. قال: «خطئنا نحن وآباؤنا وارتكبنا الإثم والشرّ.. سرعان ما نسوا أعماله ولم ينتظروا تدبيره. في البريّة اشتهوا شهوة وفي القفر جرّبوا الله...

نسوا الله مخلّصهم وصانع العظائم في مصر.. فنوى أن يبيدهم لولا أنّ موسى مختاره وقف في الثلمة أمامه ليردّ غضبه عن إهلاكهم... ثمّ أغضبوه على مياه مريبة فأصاب موسى سوء بسببهم لأنّهم تمرّدوا عليه» (مز ١٠٦ : ٦ – ٣٣).

٤ – سفر العدد في الكتاب المقدّس

سفر العدد هو لوحة مثالية لشعب مقدّس، وتاريخ واقعي للمرحلة الأولى من وجوده. من هنا أهمّيته. فإذا أردنا أن نبحث عن نموذج نجده في هذا الشعب ونحن ننسخ نظمه حرفيًا، كما نقرأ بعض المبادئ التي يجب أن تطبّقها على حياتنا. وهكذا تحتاج الكنيسة إلى سفر العدد ليذكّرها أنّها شعب يسير إلى هدف ولا يتوقّف، أنّها شعب أنبياء توجّههم كلمة الله، شعب كهنة مختصّين بعبادة الرب.

ويجد شعب الله تنبيهًا له حين يقرأ خبر تمرّد ذلك الشعب أيّام تربيته. في هذا المعنى، عاد كتّاب العهد القديم إلى أحداث الحياة في البريّة. قال ميخا (٦ : ٣ – ٤): «يا شعبي، ماذا صنعت بك وبم أسأمتك؟ أجبني. فإنّي أخرجتك من أرض مصر، وافتديتك من دار العبودية، وأرسلت أمامك موسى وهارون ومريم». وهذا ما فعل بولس حين ذكّر مسيحيي كورنتوس بأخبار سفرَيْ الخروج والعدد. قال: «قد حدث لهم ذلك كلّه ليكون لنا مثلاً وكُتب تنبيهًا لنا نحن الذين بلغوا منتهى الأزمنة» (١ كور ١٠ : ١١). لا شكّ في أنّ الكنيسة لن تبحث عن تاريخها في أخبار سفر العدد، ولكنّ الأزمات التي مرّ فيها شعبُ الله هي أزمات كل جماعة مؤمنة تجمعها كلمة الله. وقراءة هذا الكتاب تساعد الكنيسة أن تسير مسيرتها.

إنّ مجموعة النظم التي دوّنها التقليد الكهنوتي مبنيّة على وعي عميق لخطيئة الشعب. فالتمرّدات تُبرز حالة الخطيئة التي هي مرض عضال وشرّ دائم. ولهذا يعلّمنا سفر العدد أنّ الله اختار رغم كلّ شيء شعبًا من الخطأة، وكرّسه ليحمل البركة إلى البشرية كلّها وليساعد الله على أن يكون حاضرًا وسط البشر. مثل هذا الكلام تحتاج الكنيسة إلى أن تسمعه لتبقى أمينة لدعوتها دون أن تنسى واقع البشر الذين تحاول أن تجمعهم.

وإذا عدنا إلى نصوص العهد الجديد، فهو يذكّرنا بحادثة الحيّة النحاسيّة (٢١ : ٤ – ٩). فيقول يوحنّا في إنجيله (يو ٣ : ١٤): «وكما رفع موسى الحيّة في البريّة فكذلك يجب أن

يرفع ابنُ الإنسان». كان المرضى الذين ينظرون إلى حيّة موسى بإيمان يُشفون. وهكذا سيتأمّل المؤمنون بيسوع الذي سيكون ارتفاعه على الصليب علامة لارتفاعه في المجد. ويورد العهد الجديد حادثة بلعام بن فغور (٢٢: ٢)، فيتحدّث بطرس في رسالته الثانية عن الأنبياء الكذبة الذين «حادوا عن الطريق المستقيم وضلّوا في اقتفائهم آثار بلعام بن فغور الذي أحبّ أجر الإثم فناله التأنيب لسوء فعلته، إذ نطق حمار أعجم بصوت بشري فردّ النبي عن هوسه» (٢ بط ٢: ١٥ – ١٦؛ رج يهو ١١؛ رؤ ٢: ١٤). أمّا شخص قورح فنقرأ عنه في يهو ١١ وفي ٢ تم ٢: ١٩. قال يهوذا عن المعلّمين الكذبة: «سلكوا طريق قايين واستسلموا إلى ضلال بلعام طمعًا في المغنم وهلكوا هلاك قورح بعناده»، فدلّ على ثلاث فئات من الناس: القتلة، المعلّمون الكذبة (كما تقول التقاليد اليهوديّة المتأخّرة عن بلعام)، والمتمرّدون. ولمّح القدّيس بولس إلى ما ورد في عد ١٦: ٥ (الرب يعرف ذويه)، فأشار إلى جواب الإنسان لنداء الله.

ولكنّ الرسالة إلى العبرانيين تعود مرارًا إلى سفر العدد في معرض حديثها اللاهوتي عن كهنوت المسيح. تذكر أمانة موسى فتقول عن يسوع: «فهو أمين لمن أقامه كما كان موسى أمينًا لبيته أجمع» (١٢: ٧). «فإنّ المجد الذي كان أهلاً له يفوق مجد موسى بمقدار ما لباني البيت من فضل على البيت» (عب ٣: ٢ – ٣). نشير إلى أنّ كلمة «أقامه» تعني أقامه كاهنًا أعلى، وتعني أيضاً قيامة المسيح وخلق الإنسان الجديد (أف ٤: ٢٤). ونلاحظ الفرق بين يسوع الذي هو باني البيت، وبين موسى الذي لا يتميّز عن بيت الله.

وتورد الرسالة إلى العبرانيين (٣: ١١) عبارة من سفر العدد (أقسمت في غضبي، رج ١٤: ٢١ – ٢٣) وتشرحها في مقطع كامل فتقول: «إحذروا، أيّها الإخوة، أن يكون لأحدكم قلب شرّير كافر، فيرتدّ عن الله الحي. ولكن ليشدّد بعضُكم بعضاً كلّ يوم، ما دام لكم هذا اليوم، لئلاّ يقسو أحدكم بإغراء من الخطيئة» (عب ٣: ١٢ – ١٣). وتذكر عب ٧: ٥ العُشر الذي يدفعه الشعب للاويين (رج ١٨: ٢١ – ٢٤) ورماد العجلة الذي يقدّس المنجّسين ويطهّر أجسادهم (عب ٩: ١٣؛ رج عد ١٩: ١ ي).

ونشير أخيرًا إلى كلمة يسوع التي أورد فيها صورة الخراف التي لا راعي لها (مت ٩: ٣٦) وهي المأخوذة من سفر العدد (٢٧: ١٧)، فدلّ على رحمته كراع صالح يقود شعبه على مثال يشوع بن نون الذي أقامه موسى قائدًا لبني إسرائيل (٢٧: ١٧). وهناك

الحديث عن المنّ كما في إنجيل يوحنّا (٦ : ٣١؛ عد ١١ : ٧ ي) وعن الصخر الروحي الذي رافق العبرانيين في حلّهم وترحالهم (٢٠ : ١١؛ خر ١٧ : ١ – ٧؛ رج ١ كور ١٠ : ٣ – ٤)، وعن الكوكب الذي يخرج من يعقوب (٢٤ : ١٧ ي) والذي يشير إلى نجم المجوس (مت ٢ : ٢) وإلى النور الذي رآه سمعان الشيخ وقد هيّأه الله خلاصاً للشعوب وهداية للأمم (لو ٢ : ٢٩ – ٣٢).

المراجع

ACKERMANN, J. S, *Numbers,* The Literary Guide to the Bible, 1987.

BUDD, P. J, *Numbers* (W. B. C.) Waco, 1984.

CAZELLES, H, *Les Nombres,* B. J., Paris, 1952.

ELLIOTT – BINNS, L. E, *The Book of Numbers* (Westminster Commentary), London, 1927.

GRAY, G. B, *Numbers* (I. C. C.), Edinburg, 1903.

GREENSTONE, J. H., *Numbers* (Soncinao Bible), Hindhead, 1938.

HEINISCH, P, *Numbers* (Bonner Bibel), Bonn, 1952.

JAGERSMA, H, *Numeri,* Nijkerk, 1983.

KENNEDY, A. R. S, *Leviticus and Numbers,* Century Bible, Edinburg.

MAARSINGH, B, *Numbers: a Practical Commmentary,* Tr. par J. Vriend, Grand Rapids, 1987.

McNEILE, A. H, *Numbers,* Cambridge, 1908.

MARSH, J. & BUTZER A. G, *Numbers* (Interpreter's Bible, vol. 2) New - York, 1962.

MOORE, M. S, *The Balaam Traditions:* Thier Character and Develpment, Atlanta, 1990.

NOORDTZIJ, A, *Numbers* (Bible Student's Comm), Grand Rapids, 1983.

OLSON, D. T, *The Death of the old and the Birth New:* The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch, Chico, 1985.

RIGGANS, W, *Numbers* (The Daily Bible OT) Edinburg, 1983.

SCHNEIDER, H, *Exodus, Leviticus, Numbers in Peak's Comm on the Bible,* Edinburg, 1962.

SNAITH, N. H, *Leviticus and Numbers,* N. C. B., London, 1967.

الفصل السادس

سفر تثنية الاشتراع

مقدّمة

لم يهتمّ القرّاء المسيحيّون كثيرًا بسفر تثنية الاشتراع، فتوقّفوا عند سفر الخروج. أمّا آباء الكنيسة فلم يشرحه منهم إلاّ اوريجانس، وتيودوريتس وأوغسطينس وكيرلّس الإسكندراني.

كان لهذا السفر أهميّة كبيرة في العالم اليهودي الأخير. فقد كانت مكتبة قمرآن تحوي منه أكثر من ١٥ مخطوطة، بينما لم يصل عدد عدد سائر الكتب الى خمس مخطوطات. وسفر تثنية الاشتراع هو أكثر من أوردت نصوصه أسفار العهد الجديد إذا استثنينا المزامير واشعيا.

هذا الاهتمام يفسّره جمال أدبي وغنى تعليمي: فنحن نجد فيه أفضل تجميع للاهوت العهد القديم. مركزه تاريخ إسرائيل القديم وفيه تجتمع مواضيع التوراة كلها في توازن لم يصل إليه كتاب. فهو يتصل بكتب الأنبياء وأسفار الحكماء والشريعة. إنّه يرتبط بالأنبياء بحيث ننسى أنّه مجمل قوانين. يتجدّد في الشريعة ولكنّه يجدّد روحها ويُدخل فيها لاهوتًا غنيًا. مكانته في العهد القديم تشبه مكانة إنجيل يوحنّا في العهد الجديد.

١ - السمات الأدبية

أ - الفنّ الأدبي

يبدو سفر تثنية الاشتراع المرتبط بساعات موسى الاخيرة، كعرض يورد خطاباته قبل موته. والتصميم بسيط جدًّا: مقدّمة تاريخية ولاهوتية طويلة (ف ١ - ١١). مجموعة شرائع سُميّت «الدستور الاشتراعي» (ف ١٢ - ٢٦). كتاب احتفال وخطابات لتجديد العهد

(ف ٢٧ – ٣٠). ملحقات: موت موسى، نشيد موسى، المزمور وتبريكات موسى (ف ٣١ – ٣٤).

إسمه الشريعة (١:٥؛ ٤:٤٤؛ ١٧:١٨) أوكتاب الشريعة (٢٨:٥٨؛ ٢٩:١٩) أو كتاب العهد (٢ مل ٢٣:٢، ٢١). أمّا اسم تثنية الاشتراع فهو ترجمة الكلمة اليونانية في السبعينية (دوتيرينوموس = الشريعة الثانية، ١٧:١٨). يبدو هذا السفر كشريعة ثانية تجاه تشريعات سفر الخروج واللاويين والعدد. ولكنّنا لسنا أمام شريعة جافة، بل حديث أخوي، لسنا أمام دستور وقوانين، بل أمام شريعة يحدّثنا بها إنسان يحبّها، بل أمام نداء إلى مثال أعلى.

في أيّ محيط ظهر هذا الكتاب؟

ننطلق من العهود التي عليها تتأسس كل ديانة إسرائيل. نحن أمام معاهدة بين الله وشعبه. والعهد القديم يحكي عن عهود عديدة وهي تقع كلّها في إطار تجمّع ليتورجي وبحسب احتفالات ثابتة. وكان العهد يجدّد مرة كل ٧ سنوات (٣١:١٠ – ١١) في إطار ليتورجي. وكان كهنوت اللاويين يوجّه أعياد العهد هذه (٣١:٩) فما كانوا يكتفون بإعلان نص العهد الأوّل. بل كانوا يعرضونه ويفسّرونه ويزيدون عليه ليكيّفوه مع ظروف الحياة الجديدة. هذه العظات عن العهد قد قام بها بنو لاوي، فكانت بشكل تعليم ديني يتكيّف وحاجات الناس الآتين إلى هذه الاحتفالات.

ب – نصوص العهد

إذ اراد إسرائيل أن يعبّر عن العهود التي تلزمه نحو ربّه، إستعمل اللغة الدبلوماسية في عصره: علاقات الخضوع والطاعة بين الملك والأمراء. وهذه العلاقات هي أفضل صورة عن العلاقة بين الله وشعبه (الله ملك في إسرائيل).

والعهد يتبع تصميمًا محدّدًا.

١) مقدّمة تلخّص الوثيقة وتسمّي المتعاقدين.

٢) رجوع إلى الوراء يذكّر بالأحداث التي تبرّر قيام معاهدة جديدة.

٣) العلاقات الجديدة كما تحدّدها الوثيقة (والآن... خر ١٩:٥؛ تث ٤:١. أكون إلههم ويكونون شعبي، تث ٢٦:١٦ – ١٨؛ ٢٩:١٢).

٤) شروط الوثيقة (إذا... ٥:٦ – ٢١؛ ١٥:٢٧ – ٢٦).

٥) لائحة بالشاهدين (الآلهة أو كما في ٤:٢٦؛ ٣٠:١٩: السماء والأرض).

٦) سلسلة من البركات واللعنات تعاقب تصرف الأمير (٧:١٢؛ ٨:٩ – ١١ = حفظ؛ ٧:٨ – ٩ = أحبّ؛ ٣١:١٦ – ١٧ = ترك؛ ٣٢:٢١ = أغاظ).

٧) تأليف الوثيقة: التبديل فيها أو إتلافها يعني نقض المعاهدة (٤:٢) ولهذا فهي تُوضع في مكان أمين (٣١:٢٦) وتُقرأ في فترات معيّنة (٣١:١٠ – ١٣). هذا التصميم نجده في خر ١٩:٣ – ٨؛ ٢٤:٣ – ٧؛ يش ٢٤:١ ي؛ نح ٩ – ١٠؛ عز ٩ – ١٠؛ دا ٩:٤ – ١٩.

ج – عظات عن العهد

تفترق العظة عن كلام الله: نأوم يهوه أي قال الرب. فالعظة تفترَض التزام الواعظ: يحكي باسمه الخاص، ويعطي آراءه الخاصة مع الرسالة التي سلِّمت إليه. موسى يتحدّث بصيغة المتكلّم، ويتوجّه إلى سامعية بالمفرد «أنت» أو بالجمع «أنتم». صيغة المفرد تدلّ على النصوص الليتورجيّة القديمة، وصيغة الجمع على النصوص الحديثة.

ويهتمّ الواعظ بإيصال كلامه إلى السامعين، فيفرض على نفسه لغة بسيطة سهلة واضحة. فلا مكان للرؤى الشعرية والتشابيه المعقّدة والبراهين المخفية. ويتحدّث الواعظ إلى العاطفة فيُلحّ ويهدّد ويحرّض... إنّه يتكلّم إلى قلب الإنسان.

ويَظهر الايقاع في ترداد بعض الكلمات والعبارات: أنظر، إعلم، إنتبه، إحفظ، أوامر، وصايا، إرشادات، كلمات.

٢ – أصل الكتاب، مراجعه ومؤلفه

ناقش النقاد في القرن ١٩ هذه الأمور. ولكنّ حدّة النقاش خفّت اليوم لسببين. الأوّل: إن لاهوت الإلهام جعلنا نميّز بين صحة نسبة الكتاب إلى مؤلّف بشري والإلهام الذي يدلّ على يد الله فيه. كانوا يدافعون عن موسى، لأنّهم أحسّوا الإيمان بخطر. ولكنّهم وعوا أنّ سفر التثنية يمكن أن يكون كلام الله دون أن يكون كلام موسى. الثاني:

كل الأعمال المتعلّقة بصحّة الكتاب أظهرت عقمها من الوجهة اللاهوتية، ولم تساعد على شرح مضمون الكتاب.

أ - العهود

يتجذّر سفر تثنية الاشتراع، شأنه شأن سائر أسفار التوراة، في عهود إسرائيل وأخصّها: سيناء، موآب، شكيم، جلجال: عهد حوريب - سيناء هو أساس ديانة إسرائيل وفيه صار إسرائيل شعب الله، وهناك تعلّم أولى متطلّبات الحياة مع الله. عهد شكيم (يش ٢٤): فيه تنظّم تجمّعُ القبائل ١٢ فأقامت في فلسطين. عهد جلجال (١ صم ١٢): فيه تمّ تنصيب شاول ملكًا وصار شعب إسرائيل دولة (قَبل سفرُ التثنية بالحياة الحضرية وبالدولة المنظّمة). ولكنّ سفر التثنية يرتبط خاصة بعهد موآب (١ : ٥؛ ٤ : ٤٤ - ٤٦؛ ٢٨ : ٦٩). يبدو أنه كان هناك معاهدة حربية بين القبائل البدويّة قبل عبورها نهر الأردنّ واجتياحها لفلسطين في حوريب كما في موآب. وسيط العهد هو موسى الذي نظّم ديانة إسرائيل بعد أن وضع لها أساساتها.

ب - تقاليد المعابد

تكوّنت التقاليد قرب المعابد. كُتب منها القليل وانتقل الكثير من شفة إلى أذن. وكان اطار هذه التقاليد أعياد تجديد العهد. ينطلقون من نواة ثابتة، ويكيّفونها بحسب ظروف حياة إسرائيل. وهكذا كان كلام اللاويين امتدادًا لكلام موسى جدّهم.

ج - مملكة الشمال

جاء سفر التثنية من مملكة الشمال، فشدّد على رفض للوثنية الكنعانية، وابرز روحًا وطنيّة ضيقة. رَفض ملكية وراثية ذات حقّ إلهي، وتعلّق بالتقاليد الديموقراطية بين القبائل. أبان عن قلة اهتمام بشخصيات تاريخ إسرائيل، وقلّة اهتمام بالليتورجيا. يمكننا أن نقابل نصّ التثنية مع ما جاء في التقليد الالوهيمي وخاصّة مع كتاب هوشع. أما يكون هوشع والتثنية خرجا من محيط واحد؟ أو لم يؤثّر الواحد على الآخر (حبّ الله لشعبه)؟ إذا

كان اللاويون قد كتبوا هذا الكتاب، فعملهم كان تعمّقًا لاهوتيًا تأثّر بفكر الأنبياء الذين طبعوا أعياد بني إسرائيل بطابعهم الخاص.

٣ – لاهوت سفر التثنية

أ – هدف الكاتب من اختيار العناصر التعليميّة

قال بعضهم: نحن أمام شرائع (١٤ فصلا من أصل ٣٤) كانت مهيّأة لتصبح دستور مملكة الشمال عندما تستعيد استقلالها.

وقال آخرون: نحن أمام رسالة لاهوتية. يشهد على ذلك عمق النص التعليمي. أمّا طريقة الكرازة فما هي إلاّ لباس خارجي وفنّ أدبي.

لا شكّ في أنّ الكتاب يطلب الاصلاح. ولكنّه ليس دستور هذا الإصلاح. إنّه بيان يهدف إلى تثقيف الرأي العام ودفع الجماعة إلى القبول بهذه الشرائع. هو لا يريد تغيير الشرائع والمؤسّسات، بل إصلاح حياة كل مؤمن في الصميم.

كان أمام كل المصلحين في إسرائيل صعوبةٌ متأتيّة عن الحياة الحضرية: إنّ ديانة يهوه هي بدويّة في أساسها. هي لم تدخل الحياة الحضرية فأخذت مكانها في العبادة الوطنية ديانات كنعان المستوحاة من الطبيعة. بدأ بعضهم يرفض هذه الحياة الحضرية الجديدة (هو ٢:١٦ ي؛ إر ٢:٣؛ ٢٤:١ ي). أمّا سفر التثنية فهو يقبل قبولاً كلّيًا بالمؤسّسات الحضرية، ويشجّع على تطوير الحياة السياسية والاجتماعية التي تجعل من إسرائيل بلدًا قويًا منظّمًا. ولكنّ سفر التثنية يستند أيضاً إلى قوى تقليدية (شعب الأرض)، ويبقى أمينًا للوطنية المقاتلة والتي لا تقبل المساومة التي عرفها الشعب في الصحراء.

يدعو الكاتب الشعب للرجوع إلى الينابيع، وبالأخصّ إلى عهد موآب حيث بدأ الوعد يتحقّق. ولكنّ امتلاك أرض كنعان ما زال ينتظر، وهو يرتبط بموقف إسرائيل: أيختار الامانة للعهد أم الرفض والخيانة؟ والشعب السامع لسفر التثنية، يعيش الحالة النفسية ذاتها، وهو ينتظر تحقيق الوعد وظهور العهد. يدخل في طريق الأمانة فيساعد مخطّط الخلاص لكي يتم. وإن خاف الرب احتفل بالعيد من جديد متطلّعًا إلى انتظار آخر. هذا الموضوع ستتوسّع به أعياد العهد ولكنّ سفر التثنية يعطيه طابع إنذار خاصّ: إنّه النداء الأخير، إنّه المناسبة الأخيرة (٥:٣).

حول هذه الأفكار الأساسية تتنظّم المواضيعُ اللاهوتية المتعلّقة بالعهود والأنبياء، ويكون لاهوت سفر تثنية الاشتراع لاهوتَ شعب الله والعهد. هو يذكّر إسرائيل بهويّته ومتطلّبات دعوته ونتائج الاختيار الذي نعم به.

ب – شعب الله

تدخّل الله في زمن محدّد من التاريخ فكوّن له شعبًا. هذا التدخّل يتلخّص في ثلاثة أحداث. الحدث الأوّل: التحرّر من مصر (٤: ٣٢ – ٤٠؛ ٩: ٢٦). الحدث الثاني: عهد حوريب. الحدث الثالث: إعطاء بلاد كنعان موطنًا (٢٦: ٥ – ٩، راجع عهد شكيم). بهذه الأحداث بدأ وجود إسرائيل كشعب، وتكوّنت بينه وبين الله علاقة حميمة، هي أكثر من العلاقة بين الخالق والمخلوق، تكوّن بينها العهد والميثاق.

نقرأ كلمة العهد ٢٦ مرة في سفر التثنية. فهي تعني: الوعد للآباء، والتزام إلهي (٥: ٣؛ ٧: ٢) وحياة اتحاد مع الله (٧: ٩). الله هو «إلهك» أو «إلهنا» مع الضمير، وإسرائيل هو الشعب المقدّس، هو ميراث الرب وملكه، لا بل ابنه (٨: ٥؛ ١٤: ١).

والعهد جماعي، يعني أنّه يتوجّه إلى الشعب ككلّ، قبل أن يتوجّه إلى الافراد. هذا ما نراه في كل التقاليد ونكتشفه في لغة التخاطب. ولكنّ سفر التثنية يذهب أبعد من ذلك، فيبسّط التاريخ، ويخلط بين الأجيال، ويمّهد الطريق بين القبائل، فيصبح إسرائيل ككل موضع اهتمامه: أعمال جماعية خاصّة تصبح أعمال «كل إسرائيل». يتجاهل سفر التثنية الأشخاص الكبار في تاريخ إسرائيل، حتّى الأنبياء. ولا يذكر موسى إلاّ لأنّه حامل هذه الكلمة. أما تقاليد المعابد المتعددة فتصبح الشريعة الوحيدة.

يبدو شعب الله شخصاً يحافظ على وجدانه الديني من جيل إلى جيل، فيغتني هذا الوجدان العام من اختيار كل واحد من الشعب. مثل هذه الرؤية تُوصلنا إلى نظرة بولس إلى الكنيسة كشعب الله (أف ٤: ١٢ – ١٣؛ ٥: ٢٢ – ٣٢) وجسد المسيح (١ كور ١٢: ٢٧). ولكنّ سفر التثنية لا يسير في خط العهد الجديد؛ بل يجعل من شعب الله أمةً بالمعنى الضيّق، فيضيّع كل معنى رسولي، ويسجن الإيمان في شعب خاص.

والعهد نهائي. فالشعب يعيش منذ الآن العهد وإن كان ينتظر أن يتمّ. وعندما تأتي المرحلة الأخيرة، وهي قريبة جدًّا، لن يعود إسرائيل ينتظر شيئًا. فيصبح هدفه أن يبقى في

العهد ويتجنّب أن يفسخه. لا يزال إسرائيل يعيش في التاريخ وهو في الوقت ذاته يعيش ظروف الأبدية. مثل هذه الإسكاتولوجيا التي تتوقّف على الحاضر لا يمكنها إلاّ أن تصل في الطريق المسدود وتساعد على الجمود (جماعة قمران): كل المشاكل أخذت حلولها، ولم يبقَ لإسرائيل رسالة يقوم بها، لم يبقَ أي باب للمستقبل، وأصبح الأنبياء أداة لحفظ المؤسّسة وعنصرًا من عناصرها (١٨ : ١٥ - ٢٠). هذا يعني أنّ سفر التثنية مرحلة من مراحل الوحي وهو يفتح الدرب على مراحل أخرى.

ج - متطلّبات العهد

جوهر الإصلاح الاشتراعي هو إعادة الشعب إلى الأمانة للعهد ومتطلّباته. في معرض الحديث عن واجبات إسرائيل نجد تيّارين: ديانة حربية توافق عهد موآب، وديانة أدبية أخلاقية توافق عهد حوريب. هذه هي الوجهة الدينـية للعهد، أمّا الوجهة الحقوقية فسندرسها فيما بعد.

أولاً: ديانة أدبية أخلاقية

منذ البداية، ديانة يهوه هي ديانة أدبية أخلاقية والتقليد الذي يربط بين الوصايا العشر وعهد حوريب هو قديم جدًّا. قبل موسى، كان لمصر وبابل تعليمٌ أدبي أخلاقي، وبعده، سيكون مثل هذا التعليم لإسرائيل. وسفر التثنية جمع بين المتطلّبات المتفرّقة، وقدّم علمًا أخلاقيًا إيجابيًا، فتجاوز العهود الماضية التي اقتصرت تعليمها على الممنوعات وحدّدت القليل الذي بدونه يزول العهد.

وتعطينا المدرسة الاشتراعية افضل ملخّص للديانة الاشتراعية: ماذا يطلب منك الرب إلهك؟ أن تخاف الربّ إلهك وتسير بحسب جميع طرقه وتحبّه وتعبده. أن تخدم الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك وأن تحفظ وصايا الرب إلهك وفرائضه (١٠ : ١٢ - ١٣).

مخافة الله تعني أن نعترف به الهًا ونقرّ به سيّدًا مطلقًا. كل التقاليد بما فيها تقاليد العهد الجديد، تضع هذه المخافة في أساس الديانة. ولكنّ سفر التثنية لا يساوم في عالم التطبيقات العمليّة (ف ١٣) فيمنع كل ما نسميه اليوم «حريّة الضمير».

ووصية المحبّة (٦ : ٤ – ٩). كان سفر التثنية أوّل من عبّر عن هذه الوصية بطريقة واضحة ونهائية قبل أن يجعلها المسيح أولى الوصايا (مر ١٢ : ٢٨).

وخدمة الرب وعبادته تعني الطقوس الليتورجية التي كانت تأخذ محلاً واسعًا في حياة اليهودي. لا يستطيع الكاتب إلاّ أن يذكرها، ولكنّه يهدف في كرازته إلى تربية الموقف الداخلي الذي يجب أن تُعبّر عنه هذه النصوص. فالليتورجيّا ليست فقط وسيلة اتصال المؤمن بالله. هذه الوجهة البدائية ستصبح ثانوية بالنسبة إلى القول بأنّ الليتورجيا هي أيضاً فعل إيمان بالله المخلّص (٥ : ١٥؛ ١٤ : ٢٣؛ ١٦ : ٣) وفعل شكر من أجل عطاياه وأخصّها هذه الأرض الجميلة التي أعطاها لإسرائيل (٢٦ : ١١). في هذه الخدمة، نجد تشديدًا على التعلّق بالإله الواحد، وتشديدًا على الفرح.

ونصل إلى حفظ الوصايا والعمل بها. إن العهود الأخرى تشدّد على التفاصيل. أمّا سفر التثنية، فهو يشدّد على الجوهر دون أن يقلّل من أهمّية العمل بهذه الفرائض. «هذه الكلمات تكون في قلبك» (٦ : ٦). والقلب يعني الإنسان الداخلي تجاه اللحم والدم، تجاه الإنسان الخارجي الملموس. نحن هنا على مستوى الوعي والوجدان، حيث يجعل سفر التثنية الديانة: نحن امام كائن الإنسان العميق بقلبه ونفسه (نقرأ هذه العبارة ٩ مرات)، وهو من يلتزم أمام الله بالخوف والمحبّة بخدمة دائمة تشّع فرحًا. وهكذا نتعدّى الوجه الجماعي للشريعة، فنصل إلى ديانة داخلية (٢٩ : ٣، ١٨). ولم تَعُد الشريعة، وهي تعبير عن إرادة الله المخلّص، عمل إكراه وقسر لا أساس له، بل صارت نتيجة العهد وكفيلته. لقد أصبحت الشريعة، شأنها شأن العهد، خيرًا عظيمًا يعطيه الله لشعبه (٤ : ٨).

ثانيًا: ديانة حربية عسكرية

ويجمع سفر التثنية بين الديانة الداخلية وديانة حربية عسكريّة عاشت في أوّل أيّام إسرائيل، ولكنّها ما تزال تحمل قيمًا دينية لا بدّ من المحافظة عليها. فسفر التثنية لا يحتفظ بالطقوس الخاصّة بالحرب المقدّسة رغم أهميتها في البداية (٢٠ : ٥ – ٩؛ ٢٣ : ١٣ – ١٥)، بل بالمواقف الداخلية التي تنصّ عليها هذه الطقوس.

فالحرب المقدّسة تفترض إيمانًا وعقيدة متينة: الله بنفسه يقود العمليات الحربية، وهو يتدخّل في القتال بقدرته السماوية (١ : ٣٣؛ ٣ : ٢٣؛ ٢٠ : ٤). هو الذي يعطي الأوامر،

فيقبل إسرائيل بالحرب مهما كانت القوى غير متعادلة لأنّه متأكّد من النصر (١ : ٣٢؛ ٧ : ١٧ – ٢٦؛ ٢٠ : ١ – ٣). هذا اليقين يدفع الشعب إلى المخاطرة بحياته، وهذا يتطلّب الشجاعة والبطولة. الإيمان بالله يكون بلا تردّد (٢٠ : ٣، ٨) أو مساومة، والاستناد إلى أيّة قوّة إلهية أو انسانية غير قوة الله، يقود الشعب حتمًا إلى الهزيمة. فعلى الشعب أن يعيش هذا الإيمان بالوحدة والتكاتف.

لماذا يُدخل سفر التثنية هذه الديانة الحربية العسكريّة؟

ليعطي الحرب ضدّ الوثنية الكنعانية طابعًا حربيًا متّصلبًا، وهذا ضروري في كل حركة إصلاح. ولينفخ في ديانة زعزعتها الرتابة، دينامية وتفاؤلاً بالنصر الآتي. في عهد الملوك صارت الجندية مهنة، ولكنّ جيش الشعب بقي موجودًا. ولهذا أراد سفر التثنية أن يعطي مثال حياة واندفاع لشعب مدعوّ إلى حرب من نوع جديد.

د – العهد حالة سعادة

وينطلق سفر التثنية من عالم سامعيه، فيتوقّف على النتائج الملموسة لقبول العهد أو رفضه. ينطلق الكاتب من رغبات الإنسان العميقة، وشعب إسرائيل شأنه شأن الشعوب التي تبدأ حياة جديدة، يتشوّق إلى الحياة والسعادة: رغد عيش للعائلة والقبيلة والقطيع، غلال وافرة، السلام والحياة الطويلة، والنصر في الحرب. هذه هي السعادة التي يعد بها سفر التثنية، ولكنّها سعادة دينية لأنّ الأرض عطية الله المباشرة وعلامة بركة من لدنه. في العهد وبالعهد وحده، يستطيع إسرائيل أن يكون مباركًا أكثر من كل شعوب الأرض، لأنّه اتّحد بصورة خاصة بالرب الذي هو نبع الحياة والسعادة الوحيدة. وهكذا يكون نقض العهد انتحارًا (٦ : ٢؛ ٣٠ : ٢٠)، والأمانة للشريعة ضرورة حياتية (٣٠ : ١٥ – ٢٠).

الأمانة للعهد هي جواب على مبادرة الله. والعهد والبركات تُعطى بصورة مجانية (٢٧ : ٩). والشريعة هي نتيجة العهد لا شرطه. فإن استحقّ إسرائيل أي شيء فعليه ان يطلب لكي يبقى في هذه الحالة (نصوص عهد موآب تجعل النصر سابقًا لتتميم الشريعة، ٦ : ١٨؛ ٧ : ١٢؛ ٨ : ١؛ ١١ : ٨). ولكنّ هذا لا يعني استحقاقًا من قِبل إسرائيل الذي

يستطيع أن يضع حاجزًا ضدّ تحقيق الشريعة. غير أن موقفه ليس سببًا لهذا الوعد الذي سيبقى الرب له أمينًا مهمّا كانت الظروف.

ولكن إن كانت عطيّة الله مجانية، فهذا لا ينفي مشاركة الإنسان له. والبركة لا تحلّ محلّ نشاط الإنسان، بل تعمل لإنجاح هذا النشاط. فالأرض التي أعطاها يهوه، يجب على الجيوش الإسرائيلية أن تحتلّها. ومحاصيل الأرض التي هي ثمرة بركة الرب، تفترض عمل الإنسان. بهذه الطريقة يقبل سفر التثنية بالمعادلة: أمانة = سعادة. ولكنّه يربط هذه المعادلة بالعهد، فيجعل منها طريقًا نحو ديانة أكثر صدقًا واستقامة.

هـ - الله

يكشف الله عن ذاته بواسطة إسرائيل، وعبر تاريخ إسرائيل. ويبيّن سفر التثنية تصوّره لله في لاهوت شعب الله. يستعمل الكتاب الصور الأنتروبومورفية، ولكنّه يروّض هذه الصور. يشدّد على ظهور الله في حوريب، ولكنّه ظهور في النار بدون أي شكل ملموس. والوجهة الأقوى في اللاهوت الاشتراعي هي حريّة الله. قد التزم الله بالنسبة إلى الناس (يُذكر وعدُ الآباء ٢٣ مرة). كان الله أمينًا لمواعيده (٧: ٩؛ ٩: ٥)، وهو يحتفظ بالمبادرة. تصرّف بحريّة كافية عندما اختار شعبًا لم يكن أي شيء فيه يستحق هذا الاختيار (٧: ٧؛ ٩: ٥). وهكذا تصبح قضية الاختيار موضوعًا أساسيًا: اختيار إسرائيل، اختيار الآباء، اختيار الكهنة والملك (١٠: ٨؛ ١٧: ١٥؛ ١٨: ٥) اختيار الطقوس (١٢: ٣١) والمعبد (٢١ مرة).

الرب حرّ، وقد اختار إسرائيل بفعل حبّه (٧: ٨). لا شكّ أنّ هناك علاقة في هذا المجال بين هوشع (٣: ١؛ ٩: ١٥؛ ١١: ١؛ ١٤: ٥) وسفر التثنية. ولكنّ النبي يتطلّع إلى الحب الزواجي، أمّا سفر التثنية فيتطلّع إلى الحب الأبوي (١: ٣١؛ ٨: ٥؛ ١٤: ١). وهذا الحب الإلهي ينتظر من شعبه جواب الحب. لقد فهم سفر التثنية، قبل يوحنّا، العقيدة الأساسية في الوحي الإلهي: الله محبّة هو (٤: ٣١؛ ٥: ١٠؛ ٧: ١٢؛ ٨: ٢٣).

٤ - تصميم سفر التثنية

نبدأ فنقرأ مقدّمة عامّة (١ : ١ - ٥) تشكّل صلة وصل بين سفر العدد وسفر التثنية. ثمّ نكتشف اربعة أقسام.

مدخل لاهوتي (١ : ٦ - ١١ : ٣٢)

أ - نظرة تاريخية وتذكير بالماضي

أً - أوّل محاولة لاحتلال الأرض

نحن أمام حدث سلبي: أظهر إسرائيل عدم أمانته لكلام الله وشريعة الحرب المقدّسة، فرأى مسيرته تفشل. وسيتوقّف في الصحراء مدة طويلة إلى أن يزول الجيل الخاطئ.

- ١ : ٦ - ٨ = الأمر بالانطلاق.
- آ ٩ - ١٨ = تنظيم الشعب ودور موسى فيه.
- آ ١٩ - ٢١ = الأمر بالهجوم.
- آ ٢٢ - ٢٥ = إرسال كشّافين وهذا يعني تردّدًا وقلّة إيمان تقع مسؤوليتها على الشعب لا على موسى.
- آ ٢٦ - ٤٠ = تهرب إسرائيل. تراجع وهرب ولم يضاعف مجهوده أمام الخطر. تدخّل موسى ليعيد الثقة إلى النفوس: لا تخافوا، الله يقاتل عنكم... ولكنّ روح الهزيمة دخلت في قلب الشعب. حينئذ استشاط الله عليهم غيظاً، وخطيئةُ إسرائيل تصيبه شخصيًا في علاقة حبّه مع شعبه. ومثل هذا الرفض أمر خاصّ يعني رفض العهد بكليته. رفض إسرائيل أن يقوم بالرسالة السلّمة إليه، فنقض العهد، وخسر الوعد، ولم يبقَ أمامه إلاّ الرجوع في طريق الصحراء. ولكنّ الله لا يتخلّى عن مخطّطه. وعد الاباء بالأرض، وهو سيعطيها لا لهذا الجيل الخاطئ، بل للجيل الذي سيأتي بعده.
- ١ : ٤١ - ٢ : ١ = هزيمة إسرائيل. أمر الرب إسرائيل بالانطلاق فرفضوا. والآن ها هو يأمرهم بعدم الذهاب، فينطلقون وستكون لهم هزيمة. دلّوا في الحادث الأوّل على ثقة

ضعيفة بالله، وفي الحادث الثاني على ثقة زائدة واعتداد بالنفس. عصى الشعب وهاجم، فكانت له الهزيمة، وانتهت مسيرة النصر إلى فشل وعاد الشعب إلى قادش مخذولاً ليقضي فيها أيامًا طويلة جدًا.

٢ً – احتلال شرق الأردنّ

– ٢ : ٢ – ٢٣ = اقتراب من الأرض، وانطلاق من إيلات (خليج العقبة) بناء على أمر الله.

– ٢ : ٢٤ – ٣ : ١١ = معركة شرق الأردن. أمر الله بالهجوم. إرسال وفد للتفاوض. أمر آخر بالهجوم واحتلال الأرض (قرب جبل الدروز وحرمون: باشان).

– آ١٢ – ١٧ = إقتسام الأرض المحتلّة.

٣ً – استعداد لاجتياح فلسطين، و إقامة جاد ورأبين

– آ١٨ – ٢٢ = رج عد ٣٢.

– آ٢٣ – ٢٩ = صلاة موسى. إن موسى هو مثل إرميا. يريد أن يرى ويفهم، ولكنّ الله يفرض عليه الإيمان المجرّد. امتلاك الأرض ليس هدفًا بل مرحلة. الهدف هو الله عينه.

ب – العهد والشريعة

أ – تحريضات

– ٤ : ١ – ٨ = الفائدة من الأمانة لله. لا يهتمّ إسرائيل بالأمم الكبيرة التي حوله (بابل، مصر، نينوى، فينيقية)، ولا يهتمّ بآلهتهم. فرسالته غير رسالتهم.

نلاحظ أن الله في العهد القديم هو كائن سماوي، سيّد وحامي جماعة بشرية محدّدة. لكلّ شعب آلهته، وتاريخ الشعب على الأرض هو إعادة لتاريخ الآلهة في السماء.

تعتبر الكتب المقدّسة آلهة الشعوب كائنات حقيقية (تك ٣ : ٥ – ٢٢؛ قض ٩ : ٩ – ١٣؛ ١١ : ٢٤؛ ١ صم ٢٦ : ١٩). فالتوحيد بالمعنى الحصري لا نجده إلاّ في أواخر مراحل

الوحي. ولكنّ هناك فكرتين. الأولى: الله هو الإله الواحد لإسرائيل (٣٢: ١٢؛ ١٣: ٧؛ ٢٨: ٦٤)، وإكرام إله آخر غير الله هو إغاظة شخصية (٣٢: ١٦) للرب ومسّ لحبه لشعبه وزنى (٣١: ١٦). وعبادة الأوثان ليست فقط عملاً فارغًا أو خرافة باطلة، إنّها إكرام لعدوّ الله (٣٢: ١٧؛ لا ١٧: ٧؛ مز ١٠٦: ٣٧). والثانية: الله هو المتسامي. إنّه إله الآلهة (١٠: ١٧؛ مز ٥٠: ١؛ ٩٥: ٣) والاله الوحيد (٤: ٣٥، ٣٩؛ ٧: ٩). أمام الإله الحي (٥: ٢٣) تبدو بقية الإلهة كشياطين (٣٢: ١٧) لا بل كعدم (٤: ٢٨؛ ٣٢: ٢٩؛ إر ٢: ١١؛ أش ٤٦: ١). وهكذا يكون يهوه الإله الشامل، سيّد السماء والأرض وحده (١٠: ١٤). ولكنّ هاتين الفكرتين لن تدخلا نهائيًا في قلب إسرائيل إلاّ بعد زمن الجلاء. أمّا فكرة يهوه كإله لجميع الشعوب، فسوف تتأخّر (أش ٢: ٢ - ٣؛ ١٩: ٢٣ - ٢٥؛ يون ٣: ١٠). إن سفر التثنية لا يتطلّع إلى ارتداد الوثنيّين. ويتحدث ارميا (٢: ١٠ - ١١). عن أمانة الوثنيّين فيرى في أمانتهم لآلهتهم مثالاً لأمانة إسرائيل بالنسبة إلى الهه.

- آ ٩ - ٢٨ = منع كل صورة للعبادة، تفسير للوصية الثانية (٥: ٨) مع تلميح إلى الآلهة الفلكية.

- آ ٢٩ - ٣١ = العقاب الذي ينتظر إسرائيل: المنفى والارتداد.

- آ ٣٢ - ٤٠ = اختيار إسرائيل: الله هو الإله الواحد وقد اختار إسرائيل: التحرّر من مصر، ظهور حوريب، الإقامة في أرض كنعان.

٢ً - مقتطفات تاريخية

- آ ٤١ - ٤٣ = المدن الملاجئ - يهرب إليها القاتل عن غير قصد.

- آ ٤٤ - ٤٩ = مدخل خطاب: هذه هي التوراة.

٣ً - عهد حوريب

- ٥: ١ - ٥ = مقدّمة تبدأ بعبارة فخمة (إسمع يا إسرائيل) نقرأها كل مرّة يجب على الشعب أن يعود إلى لنفسه ليعلن إيمانه بإلهه. الوصايا العشر هي نص عهد حوريب يوم كلّم الرب إسرائيل وجهًا لوجه. وهكذا لا يقف العهد على مستوى العلاقات القانونية بل على مستوى العلاقات الشخصية.

نكتشف في هذا المقطع أصل الوصايا وطبيعتها

وهناك نص في خر ٢٠ : ١ – ١٧ ؛ ٣٤ : ١٤ – ٢٧. النص الأصلي كان أقصر من هذا (راجع مثلاً تث ٢٧ : ١٦ – ٢٦). ثمّ زيدت بعض التفاسير والإيضاحات. وهناك أيضاً لا ١٩ : ١ – ٢٤ ، الذي هو ملخّص لمتطلّبات العهد. كان الشعب يتعلّمها خلال أعياد التجديد، ولهذا قدّمت في جمل قصيرة يسهل حفظها. موضوعها أدبي وأخلاقي لا ليتورجي (وصيّة السبت ليست وصيّة ليتورجية بل عائلية). يرجع أصل الوصايا إلى الزمن القديم، ولكن نصها الأخير جاء متأخّرًا (بعد عهد شكيم وأعياد العهد). هي متطلّبات تهيّئ المؤمن للاشتراك مع الجماعة الليتورجية (مز ١٥ ، ٣٤). دور الوصايا مهمّ في حياة إسرائيل الدينية لأنها ترتبط بالعهد. لا يسمّيها سفر تثنية الاشتراع وصايا بل «كلمات» أي بنود أوّل عهد في وجود إسرائيل. ولكنّ العهد القديم لن يتذكّر الكاتب الذي دوّنها فيما بعد إلاّ قليلاً (هو ٤ : ١ ؛ ٧ : ٨ ؛ مز ٨ : ١٠ – ١١). ثمّ يظهر كاتب الوصايا في العهد الجديد (مت ٥ : ٢١ – ٢٧).

– آ ٦ – ٢٢ = الوصايا العشر. هنا نتوقّف عند هذا النص.

مقدّمة: آ ٦ تفتح نصّ الوصايا. لا يستند حقّ الله إلى واقع اسطوري كما في باقي الديانات، بل الى واقع تاريخي هو تحرّر من مصر. وهكذا يبدو نصّ الوصايا كشريعة حرية (يع ١ : ٢٥) وكفيل للحرية المعطاة لشعب الله. وهذه الحرية لا تدوم إلاّ في الأمانة للعهد وفي خدمة الرب وعبادته.

الوصيّة الأولى: آ ٧ ، ٩ ، ١٠ – لا يسمح الله بمزاحمين له أو على حسابه. هو يبارك وهو يعاقب. ولكنّ بركته أقوى لأنّه إله محبّة. سنرى فيما بعد المحّرمات على مستوى الطعام (١٤ : ٣ ي) والعقوبات ضدّ عبادة الأصنام (ف ١٣)، هدم المعابد الوثنية (٧ : ٥ ؛ ١٢ : ٣) وشرائع الانفصال والابتعاد عن الوثنيين (٧ : ٣ – ٤).

الوصية الثانية: آ ٨ – لم تأخذ الوصية الأولى مكانتها إلاّ عندما اتصل إسرائيل بديانات الشعوب الأخرى. أمّا الثانية فكانت أكثر إلحاحًا. لا تهاجم هذه الوصية الآلهة الغريبة، ولكنّها ترفض تصوّرًا خاطئًا عن يهوه. كان محيط إسرائيل يقدّم صورًا لالهه ليجعله قريبًا منه، ليستطيع أن يتّصل به ويلتمس بركته. ولم تكن هذه الصورة في الديانات السامية كائنًا سماويًا أو تجسيدًا لاله أو تصوّرًا يعبّر عن كينونة الإله. بل كانت

وسيلة اتصال، والنقطة التي فيها يدخل عمل الله إلى دنيا البشر. ما كان الناس يعبدون هذه الصورة، بل كانوا يستخدمونها وينتفعون بها (كان هناك صور انطوبومورفية عن الله). ومنع الصور لا يستند إلى فكرة تقول إنّ الله روح (هذه الفكرة ستظهر مع حزقيال)، بل يريد أن يفهم الناس أنّ الله لا يكشف عن نفسه عبر أشياء يستطيع الإنسان أن يلعب بها. تشدّد الوصية على حرية الله السامية وعلى الطابع التاريخي لوحيه. العبادة لتابوت العهد ظلّت بدون صور، ولكنّ البيوت لم تخل من صور الآلهة (٢٧ : ١٥؛ خر ٣٤ : ١٧؛ قض ١٧ : ١ ي). ومنع الصور يساعد المؤمنين على أن لا يخلطوا بين الله والآلهة الغريبة، بين رموز الله ورموز هذه الالهة. وهذه هي إحدى الأسباب التي جعلت موسى يرفض العجل الذهبي (٩ : ١٦).

الوصيّة الثالثة: آ ١١ – كلمة «شوا» العبرانية تعني الكذب والخطيئة والشرك. والوصية تعني نداء باسم الرب بنيّة عاطلة لنخبّئ كذبنا أو لنقول كلمة سحرية. وكلمة «شوا» تعني أيضاً شيئًا بدون قيمة. فلا نستعمل اسم الله كشيء بدون قيمة ولا نعامل كشيء دنيوى هذا الاسم الذي أعلن الله عنه بطريقة احتفالية.

الوصيّة الرابعة: آ ١٢ – ١٥ – لسنا أمام «منع» بل أمام وصيّة إيجابية. شريعة السبت والسبّة (الاسبوع) نجدها في إسرائيل، وتبدو أنّها مأخوذة عن الشعوب الاخرى. (الساميون والبدو عرفوا السبت). المعنى الاصلي للكلمة هو: توقّف عن العمل، أو اليوم الذي يتوقّف فيه الانسان عن العمل. هناك علاقة بين السبت وبداية القمر (عد ٢٨ : ١٠ – ١١؛ ٢ مل ٤ : ٢٣). والتوقّف عن العمل هو نتيجة لطابع العيد. السبت يمثل تكريسًا للوقت. نضع جانبًا، نقدّس يومًا من أيّام الأسبوع، كما نكرّس لله بواكير الغلال وأبكار البشر. ولكنّ سفر التثنية يعطي ليوم السبت معنى آخر واغنى: السبت هو الاحتفال الأسبوعي بالتحرير من مصر (كنت عبدًا في أرض مصر). السبت هو امتداد لعيد الفصح (١٦ : ١ – ٨) الذي هو عيد التحرّر. أمّا التعطيل عن العمل، فيتّخذ معناه على ضوء هذا الواقع التاريخي عينه: نتحرّر من الشغل، لنؤكد أننا تحرّرنا من العبودية (مقابلة بين شغل الـ «عبد والعبودية»). والعبيد أنفسهم لا يعملون يوم السبت: نحن أمام توجيه روحي على اساس ديني (١٥ : ١٢ – ١٨).

الوصية الخامسة: آ ١٦ (٢٧ :١٦؛ خر ٢١ :١٧) – نقرأ الوصية بطريقة سلبية (لا تلعن أباك). في هذه العائلة الكبيرة، يتعدّى الاحترام الطاعة البنوية، فيطلب تجنّب المعاملات السلبية (أم ١٩ :٢٦) ويمنع التخلّي عن الأهل في زمن الشيخوخة.

الوصيّة السادسة: آ ١٧ – الوصايا الباقية تؤلّف مجموعة غايتها العلاقات مع القريب ومتطلّبات الحياة في المجتمع: احترام حياة القريب، وبيته وحريّته وحقوقه وملكيّته. المنع عن القتل موجود في كل المجتمعات الشرقية. وهذا المنع يعني قتل الفرد لصاحبه، ولا يعني الأخذ بالثأر (١٩ :١ – ١٣) أو عقوبة الموت أو الحرب.

الوصيّة السابعة: آ ١٨ – الزنى خطيئة ضد حقّ الآخرين، قبل أن تكون ضدّ العفّة. نحن أمام وصيّة اجتماعية أكثر منها أدبية.

الوصيّة الثامنة: آ ١٩ – سرقة الأشياء نقرأ عنها في الوصية العاشرة. أمّا هذه الوصيّة فتحكي عن سرقة أشخاص يُؤخذون ليباعوا عبيدًا (٢٤ :٧).

الوصيّة التاسعة: آ ٢٠ – تنطبق هذه الوصيّة على كل أنواع الكذب، ولكنّها في الأساس كانت تعني الشهادة بالزور (١٩ :١٥ ي) وما يليها من عقوبة قاسية قد تصيب القريب.

الوصيّة العاشرة: آ ٢١ – لا ترغب.. لا تشتهِ.. ليست المرأة خيرًا من خيرات الرجل (خر ٢٠ :١٧). يفصلها الكاتب عن البيت والحقل والعبد. وهناك فعلان مختلفان (الترجمات العربية تعطي فعلاً واحدًا: لا تشتهِ).

الخاتمة

– آ ٢٢ – تذكير بجوّ حوريب حيث ظهر الله وأعطى هذه الوصايا.

– آ ٢٢ – ٣٣ – وساطة موسى: في عهد موآب يلعب موسى دوره كوسيط بين الله والشعب (رسول بين فريقين: الله والشعب). وهنا يظهر الاتصال بين عهد حوريب وعهد موآب بواسطة شخص موسى... الخوف من رؤية الله أو سماع صوته يبيّن الهوة التي تفصل بين عالم الألوهة وعالم اللحم والدم، بين عالم السماء والعالم المائت والمحدود. في الله كثافة

من الوجود تجعل طبيعة الانسان أضعف من ان تستطيع الاتصال به (خر ٣٣ : ٢٠؛ قض ١٣ : ٢٢؛ أش ٦ : ٥).

٤ً – الوصايا الاشتراعية

خمس وصايا تلخص الديانة الاشتراعية. نحن أمام كرازة. أتكون قد قيلت خلال احتفال ليتورجي؟ المهمّ أنّها تجميع خاصّ بتثنية الاشتراع لعناصر أُخذت من تقاليد متعدّدة.

– ٦ : ١ – ٣ – مقدّمة تذكّر اسرائيل بالجزاء الذي ينتظره إن هو حفظ العهد.

– آ ٤ – ٩ – تحبّ الرب إلهك. إسمع يا إسرائيل. يدعو الواعظ شعبه لأنّ يتصلّ بالله في مناخ الحبّ حيث ينحني يهوه على إسرائيل. هذه الكلمات قسم من صلاة اليهودي اليومية مع ١١ : ١٣ – ٢١ وعد ١٥ : ٣٧ – ٤١. يهوه هو إله إسرائيل الوحيد. وهذا التوحيد يفرض أن يحبّ الله وحده وكلّيًا «بكل قلبك وكل نفسك». ووصيّة الحبّ هذه ستطبع تفاصيل الحياة اليومية بطابعها. والإنسان يعلّمها لأولاده (أهمية هذه الكرازة العائلية).

– آ ١٠ – ١٥ – تجارب كنعان: أن يرتمي إسرائيل على خيرات كنعان وينسى أنّها عطيّة مجّانية من الله. أن ينسب هذه الخيرات إلى آلهة أخرى (آلهة الخصب).

– آ ١٦ – لا تجرّب الرب إلهك: لا تضع عليه شروطاً وحدودًا لكي تقبل وحيه: ترفض آيات يعطيك الله وتطلب آيات غيرها (المياه في رفيديم خر ١٧ : ١ – ٧).

– آ ٦ : ١٧ – ٧ : ١٦ – انفصال عن بقية الشعوب... في الحرب إفناء العدو كذبيحة تقدَّم لله (تلك كانت عادة أهل ذلك الزمان والرب خاطب شعبه بلغته ثمّ أدّبه تدريجيًا). لا مساومة في هذا المجال... وقد يذوب الشعب في هذا المحيط الواسع. إذا حفظ الشعب الوصايا حصل على البركات والمواشي، حصل على الأرض...

– آ ١٧ – ٢٦ – الاتكال على الله في الحرب المقدّسة وإفناء الأعداء.

ج – تأمّلات في تاريخ إسرائيل

هنا نقرأ الشيء الكثير عن لاهوت العهد.

أ – امتحان الصحراء (٨: ١ – ٢٠)

تنبيه ضدّ خيرات كنعان التي تحصل عليها الأجيال الآتية. كانت الصحراء مع الأنبياء (هوشع وارميا) زمن الحب والسعادة، فصارت مع سفر التثنية زمن المحنة. أحسّ إسرائيل بارتباطه بالله، فلا يستطيع أن يأكل إن لم يعطِهِ الله المنّ... ويشير النص إلى أعمال الله العظيمة وموقف إسرائيل من هذه الأعمال. هل الاستعدادات صادقة؟ فالمحنة تكشف أعماق القلب. تعلّم إسرائيل من خلال جوعه أن يجوع إلى الله. واكتشف من خلال حياته اليومية أن ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. كان المنّ اختبارًا (خر ١٦: ٤؛ عد ١١: ٦؛ ٢١: ٤ – ٥) يقبله إسرائيل فيقرّ أن جوهر الأشياء هو ما يأتيه من الله. هناك نصوص تحكي عن الصحراء وآياتها المتلاحقة (مز ٧٨: ٢٤ – ٢٥؛ حك ١٦: ٢٠ – ٢٢). أمّا سفر التثنية فيقول إنّ الله كان يسهر على شعبه، ويؤمّن له حاجاته، ويؤدّبه عبر الأحداث. نقرأ في ٦: ١٥ تنبيها ضدّ الشرك. أما في هذا الفصل فنحن امام تنبيه ضد الكبرياء: يحسب الشعب أنّ قوّته أعطته هذا الخير. وجاءت الصحراء فعلّمته الفقر والاتكال الكامل على الله.

٢ – خيانة إسرائيل

– ٩: ١ – ٣ – مقدّمة: تحريض على الحرب المقدّسة. تفاؤل: الأعداء أقوياء ولكن الله يحطّمهم.

– آ ٤ – ٦ – مجانية عطيّة الله: النصر يتم بفضل عون من الله.

– آ ٧ – ٢٤ – نظرة إلى الوراء: تذكير بخطايا الشعب وتمردّهم وخاصّة في ما يتعلّق بالعجل الذهبي.

– آ ٢٥ – ٢٩ – وساطة موسى وصلاته: غفر الله وأمر شعبه بالمسير.

– ١٠: ١ – ٥ – نقرأ هنا عن لوحي الوصايا وتابوت العهد.

– آ ٦ – ٧ – نقرأ هنا عن موت هارون.

– آ ٨ – ٩ – وهنا عن اللاويين المسؤولين عن الوظائف الكهنوتية.

هـ – نصائح وإرشادات

أ – متطلّبات العهد: ١٠ : ١٢ – ٢٢

محبّة الغرباء والضعفاء اقتداء بالرب. عومل إسرائيل معاملة حسنة ساعة عرف الضيق (٢٣ : ٨) فليعامل المهجرين كذلك.

٢ – متفرّقات

١١ : ١ – ٩ – تذكير بالتاريخ: رفض داتان وأبيرام أن يتبعا موسى ويُقرّا بسلطته. فكان قصاص الله تأكيدًا لرسالة موسى. لا يستطيع الأفراد أن ينفصلوا عن شعب الله كما لا يستطيعون ان يرفضوا السير حيث يقودهم الرب.

آ ١٠ – ١٧ – الأرض المقدّسة.

آ ١٨ – ٢٨ – تحريضات ومواعيد.

آ ٢٩ – ٣٢ – الحق: احتفال بعيد العهد. أيكون ذلك في شكيم واسم الجلجال المذكور هنا أعطي لمعابد عديدة؟ الأمر معقول.

القسم الثاني: الدستور الاشتراعي (١٢ : ١ – ٢٦ : ١٥)

أوّلاً: الطابع الأدبي

مقدّمة: **الكلام الذي كلّم به موسى...**

– أربعة أقسام: العبادة، تنظيم الدولة، حقوق العائلة وغيرها من الحقوق، شرائع الطهارة وشرائع اجتماعية وغيرها.

– رغم تنوّع المواضيع المطروحة، يكوّن هذا الدستور وحدة متماسكة في ذاته ومع سائر أقسام الكتاب. الأسلوب هو ذاته: شرائع تتوجّه بلغة المخاطب وتثنّي بنداء إلى حياة مثالية. عناصر الكرازة مأخوذة من القسم الأوّل: عطيّة أرض كنعان، البركة لإسرائيل، التحرّر من مصر. تهدف هذه الشرائع إلى تأديب الشعب، وهي تُدخل في حياته عقائدَ ومواقفَ نابعة من دينه.

ثانيًا – أصل هذا الدستور

نحن أمام شرائع عديدة يرجع أصلها إلى عهود قديمة، ولكنّها ليست طقسية ولا أدبية. ففي جماعة تيوقراطية، كل شيء يرتبط مباشرة بكلام الله حتّى تنظيم الأمّة. وهكذا ترتبط الشرائع العسكرية بعهد موآب، والشرائع الزراعية بعهد شكيم. ولكنّنا لا نستطيع أن نقيم أيّة مقابلة مع النصوص القديمة. فكل ما نستطيع أن نقول هو أنّ سفر التثنية عرف نصوصاً من الشعوب المتاخمة لإسرائيل (خر ٢٠ : ٢٢ – ٢٣ : ١٩، قديم جدًّا)، كما عرف الشرائع الكهنوتية ودستور القداسة.

ثالثًا – ظروف هذا الدستور

يبدو سفر التثنية لأوّل وهلة وكأنّه يتكلّم بصورة مجرّدة. ولكنّه في الواقع يرتبط بظروف معروفة وملموسة. دولة إسرائيل تشبه غيرها من الدول المجاورة (موآب، أدوم، فينيقية، ارام) بالعاطفة الوطنية والتنظيم الديموقراطي: اختيار الملك، جيش شعبي، دور الشيوخ في القبائل والمدن. ولكنّها دولة ملكية أخذت فيها الحياة الدينية والسياسية طريقها إلى المركزية. أخذ الإطار البدوي بالزوال، وظهرت مؤسّسات حضرية جديدة فحلّت محلّ المؤسسات الزائلة. في الواقع، هي حالة انتقال على مستوى المجتمع، والسكان فلاحون يعيشون اقتصادًا عائليًّا، والجماعة تنقسم إلى فقراء وأغنياء. غير أن إسرائيل ظل متأخرًا على مستوى التنظيم السياسي بالنسبة إلى مصر أو بلاد ما بين النهرين.

رابعًا – المثال الذي يطرحه هذا الدستور

أيّة شرائع اختارها هذا الدستور؟ أيّة عناصر أخلاقية شدّد عليها. أيّة شرائع نظرية توسّع فيها لكي يدخلها في معتقد سامعيه. من هذه الإنطلاقات ظهرت فكرتان أساسيتان: الأمانة للعهد ووحدة الشعب. لقد أراد سفر التثنية أن يخفّف من عمق الهوّة بين إسرائيل الديني وإسرائيل السياسي. فالشرائع والعهود تتوجّه إلى تجمّع القبائل. أمّا دولتا إسرائيل ويهوذا فكانتا تحتويان الكثير من شرائع الكنعانيين وكانت تحكمها شرائع غريبة عن إسرائيل. ولهذا أعطى المشترع المؤسّسات المدنية مكانة كبيرة ليجعلها في خدمة

مثاله. ودور هذه المؤسسات أن توحّد الشعب وتجعل منه أمّة قويّة ومنظّمة. ولهذا وافق الدستور على مؤسّسات جديدة تزيد من سلطة الدولة (١٦ : ١٨؛ ١٧ : ٨ - ٢٠)، ورفض فوضى الأيّام الماضية (١٢ : ٨). نظّم العبادة (١٢ : ٣١؛ ٢٣ : ١٨)، واهتمّ بالخير العامّ والنظام العامّ. طلب تدخّل الدولة في أمور عديدة كانت من نطاق المبادرة الفردية. ولكنّه حافظ على التقاليد الديموقراطية (مملكة الشمال). ولهذا فرض حدودًا على المركزية الملكية (١٧ : ١٤ - ٢٠) التي تأخذ من الشعب حصّته من المسؤولية في حياة الامة: يدافع عن البلاد جيش شعبي (ف ٢٠). يحلّ النظام والقانون في المجتمع ويعاقب المذنبين (٢١ : ٢١) ويختار الشعب رؤساءه. ولكنّ وحدة الشعب اعمق جذورًا من هذا التنظيم الاجتماعي. فالدستور يريد مجتمعًا بدون طبقات حيث يكون الجميع بمن فيه الملك إخوة (تتردّد هذه الكلمة ٢٥ مرة). كلهم سواسية أمام بركة الله لشعبه، والفوارق التي تضرّ بالوحدة، يجب أن تخفّف من حدتها العدالةُ الاجتماعية (١٦ : ١٨؛ ٢٤ : ١٥) والمساعدة المتبادلة (١٤ : ٢٨؛ ٤٢ : ١٩). ويدافع سفر التثنية عن المساكين (٢٤ : ١٤) والعبيد (١٥ : ١٢ - ١٥) والأغراب المقيمين في إسرائيل. ولكن الحس الاجتماعي يبقى على مستوى الوطنية الضيقة فلا يطبّق على الأغراب (٢٣ : ٢١) الذين لا حقَّ لهم في أرض اسرائيل.

أ - العبادة: أطول قسم في الدستور الاشتراعي

أً - المعبد ودوره في الليتورجيا

ولكنّ دور الليتورجيا ليس الدور الأوّل في سفر التثنية. فالله اختار المعبد. والمعبد واحد. هذه الشريعة ستأتي بعد العهد الملكي. وإغلاق المعابد المتعدّدة هو أمر جديد. وبعد حزقيال، ستصبح أورشليم ذاك المعبد الوحيد.

- ١٢ : ١ - ٧ - معبد منظّم: لا يقبلون بمعبد كنعاني قديم يقيمون فيه شعائر ديانتهم.

- آ ٨ - ١٢ - الشريعة الجديدة.

- آ ١٣ - ١٩ - المعبد المنظم وقضية الطعام: يذبحون الذبيحة ثمّ يأكلون لحمها في المعبد لا في مكان آخر بسبب الفوضى التي قد تحدث.

– آ ٢٠ – ٢٧ – ولائم مقدّسة وولائم عاديّة.

٢ً – كتاب الطقوس

– آ ٢٨ – ٣١ – ضدّ طقوس الوثنيين. يرفض كل معبد وثني وكل عنصر ليتورجي وثني.

٣ً – مكافحة عبادة الأوثان

هذه الشرائع هي تطبيق لأولى الوصايا العشر. الخطيئة العظمى هي أن يترك الشعب الرب الإله ويتبع آلهة أخرى.

– ١٣ : ٢ – ٦ – النبي الكذاب: يضع سفر التثنية نفسه فوق الأنبياء ويدينهم. هكذا فعل عاموس (٧ : ١٤) وزكريا (١٣ : ٢ – ٦) مع محترفي النبوءة وهم ليسوا بأنبياء.

– آ ٧ – ١٢ – الإغراء بواسطة الأقوياء: قريب أو صديق يدعو الآخر ليترك إيمانه: مثل هذا الرجل يُشهّر ويرجم. والرجم يعني أوّلاً أن المذنب أخرج خارج الجماعة، فمن مسّه تنجّس. ويعني ثانيًا أن الجماعة كلّها تقتله لتدلّ على مشاركتها في النظام العامّ. وعائلة المذنب هي التي ترمي أوّل حجر لتدلّ على أنّها لا تشاركه في ذنبه.

– آ ١٣ – ١٩ – المدن الجاحدة: يُعامل الجاحدون كالوثنيين وكأعداء الله، ويكون العقاب رهيبًا.

– ١٤ : ١ – ٢ – طقوس الموتى: تَمنع هذه الشرائعُ ممارسات بمناسبة الموت. ولكنّ هذه العادات ستبقى في إسرائيل حتّى الجلاء (إر ٦٦ : ٦؛ عا ٨ : ١٠؛ أش ٢٢ : ١٢).

٤ً – شرائع تتعلّق بالطعام

– آ ٣ – ٢٠ – اللحوم الطاهرة واللحوم النجسة.

– آ ٢١ – البقرة التي تموت موتًا طبيعيًا لا يُؤكل منها.

٥ً – طقوس زراعية وشرائع اجتماعية

– آ ٢٢ – ٢٩ – تُعطى العشور مرة كل ثلاث سنوات: العشور للفقراء، والفقير شريك الله.

– ١٥ : ١ – ١١ – سنة العفو: كل سبع سنوات تُترَك الأرض بورًا. فيوقفون المطالبة بالديون. وبما أنّ سنة العفو أوقفت العمل، لم يعد من وجود للدين. وينبّه سفر التثنية أنّ الدين في السنة السادسة يعتبر عطاء وهو عمل جليل في عين الله.

- آ ١٢ - ١٨ - العبد العبراني، احترام المرأة: العبد هو مثل سيّده أمام الله. لا يدفع فدية في السنة السابقة. وفوق ذلك يُعطى بعض المال حتّى يعيش بعض الوقت. فالسيد (العبراني) كان عبدًا في مصر. فإن حرّر عبدًا عبّر عن امتنانه لله الذي حرّره من العبودية.

- آ ١٩ - ٢٣ - أبكار الحيوانات.

٦ً - الأعياد

- ١٦: ١ - ٨ - عيد الفصح: يحتفل به أولئك الذين لم يعيشوا خبرة العبور، فيتذكّرون يوم خروجهم من مصر. وهذا التذكير يخلق وعيًا في إسرائيل، فيعيش كل واحد هذا التحرر الأوّل، ويأخذ على عاتقه التزامات شعب حرره الله.

- آ ٩ - ١٢ - عيد الأسابيع، أو عيد الحصاد: عيد زراعي يقدّمون فيه المحاصيل الجديدة خلال وليمة مقدّسة.

- آ ١٣ - ١٥ - عيد المظال أو الخيام: ينامون في الكروم في زمن قطاف العنب.

- آ ١٦ - ١٧ - ملخّص: حضور أمام الله ثلاث مرّات في السنة في حج يعبّر تعبيرًا جماعيًا عن إيمان الشعب بالرب الذي حرّره وأعطاه هذه الأرض.

ب - تنظيم الدولة

أً - السلطة المدنيّة وشرائع العبادة

- ١٦: ١٨ - ٢٠ - القضاة المحليّون: هناك تطوّر سياسي واجتماعي (في الماضي كان القضاة الكهنة والشيوخ).

- آ ٢١ - ٢٢ - طهارة المعبد: كان يشبه معابد الكنعانيين.

- آ ١٧: ١ - الضحايا للذبائح: لا نقدّم حيوانًا لا منفعة منه.

- آ ٢ - ٧ - الجاحد: أيكون هناك دور للقاضي؟ نحن لا ننتظر حريّة الضمير كما في مجتمعنا.

- آ ٨ - ١٣ - المحكمة المركزية: تراقب عمل القضاة المحليين (المركزية في القضاء).

– آ ١٤ – ٢٠ – الملك: يقبل به سفر التثنية، ولكن ليس على حساب التقاليد الديموقراطية.

هناك شروط:

– الله وحده يختار الملك كما يختار الكهنة (يرفض سفر التثنية الملكية بالوراثة).

– طريقة حياة الملك (لم يكن سليمان محبوبًا في الشمال بسبب سياسة البذخ): لا لكثرة خيله، لا لكثرة نسائه (الإيمان بخطر) لا لكثرة غناه (مثال اجتماعي بدون طبقات)، لا لكثرة الحاشية حوله. هذا هو مثال عن الاخوّة. يجب أن يبقى الملك أخًا للشعب ببساطة حياته وبأمانته لشريعة الرب.

٢ً – وظائف دينية

– ١٨: ١– ٨ – اللاويون.

– آ ٩ – ٢٢ – الإنبياء: لا لأعمال السحر. رسالة الأنبياء ومعاملتهم. موسى هو وسيط الشريعة، والأنبياء هم وسطاء إرادة الرب على شعبه في التاريخ.

٣ً – الجرائم والدعاوى

– ١٩: ١ – ١٣ – المدن الملاجئ: لا يُعاقب بريء ولا يُحافظ على مجرم.

– آ ١٤ – حدود الحقل.

– آ ١٥ – ٢٠ – الشهود: أقلّه شاهدان. ثم إن شاهد الزرو يُعاقَب بحسب شريعة المثل.

– آ ٢١ – شريعة المعاملة بالمثل (سن بسن، عين بعين).

٤ً – الجيش

– ٢٠: ١ – ٤ – تحريض أوّلي.

– آ ٥ – ٩ – تنظيم الجيش.

– آ ١٠ – ١٨ – مصير المهزومين.

– آ ١٩ – ٢٠ – ضد قطع الأشجار في الحروب.

ج – الشرع العائلي وشرائع متنوّعة

١ – مسائل عائلية

– ٢١ : ١ – ٩ : قاتل لا تعرف الجماعة اسمه.

– آ ١٠ – ١٤ : السبايا.

– آ ١٥ – ١٧ : حقّ البكورية.

– آ ١٨ – ٢١ : الولد المتمرّد يُرجم.

٢ – شرائع متنوّعة

– آ ٢٢ – ٢٣ : الشنق.

– ٢٢ : ١ – ٤ : أشياء ضائعة – مساعدة أخوية.

– آ ٥ : التنكّر ممنوع بسبب ارتباطه بالديانة الكنعانية.

– آ ٦ – ٧ : احترام الأمومة.

– آ ٨ : واجب بناء حاجز لئلا يقع الإنسان عن السطح.

– آ ٩ – ١١ : ممارسات سحرية.

– آ ١٢ : الرداء.

٣ – جرائم ضدّ الزواج

– آ ١٣ – ٢١ : الفتاة البكر.

– آ ٢٢ : الزنى.

– آ ٢٣ – ٢٩ : مضاجعة فتاة بكر.

– آ ٢٣ : ١ : الزنى بين الاقارب.

د – شرائع الطهارة. شرائع اجتماعية وغيرها

١ – طهارة الجماعة

– آ ٢ – ٩ : جماعة بني إسرائيل – تجمّع غير عادي لاحتفال ليتورجي (٤ : ١٠؛ ٩ : ١٠؛ ١٠ : ٤).

– آ ١٠ – ١٥ : طهارة المحلّة (معنى ديني ومعنى صحي).

٢ً – شرائع اجتماعية وطقسية

– آ ١٦ – ١٧ : عبد يهرب إلى أرضك يصبح لاجئًا.

– آ ١٨ – ١٩ : الزنى المكرّس.

– آ ٢٠ – ٢١ : الدين والفائدة (الفائدة عالية حتّى ٥٠٪ – هذا القانون بقي حرفًا ميتًا).

– آ ٢٢ – ٢٤ : النذورات.

– آ ٢٥ – ٢٦ : الأكل من غلة الحقل.

– ١:٢٤ – ٤ : الطلاق والزواج مرّة ثانية.

٣ً – شرائع اجتماعية

– آ ٥ : الإعفاء من خدمة العلم للمتزوّج حديثًا.

– آ ٦ : اوّل شريعة عن الرهن.

– آ ٧ : سرقة انسان لنستعبده.

– آ ٨ – ٩ : البرص.

– آ ١٠ – ١٣ : شريعة ثانية عن الرهن. الرب يسمع للمسكين.

– آ ١٤ – ١٥ : أجرة العامل تُعطى له كاملة قبل المساء.

– آ ١٦ : مسؤولية كل إنسان عن أعماله.

– آ ١٧ – ١٨ : حماية الضعفاء واجب على الملوك وعلى الجماعة ككلّ.

– آ ١٩ – ٢٢ : العفارة، أي جمع السنابل بعد الحصاد.

– ١:٢٥ – ٣ : الضرب... أربعون ضربة ولا يزيد... احترام الشخص حتى في الأخطاء الصغيرة.

٤ – متفرقات

– آ ٤ : رفق بالحيوان.

– آ ٥ – ١٠ : شريعة المرأة التي مات زوجها. يتزوّجها سلفها ليعطي نسلاً لأخيه. هذا ما يسمّى شريعة السِلفية.

– آ ١١ – ١٢ : المشاجرة.

– آ ١٣ – ١٦ : مكاييل ومعايير.

– آ ١٧ – ١٩ : عقاب بني عماليق : يفنيهم بنو إسرائيل لأنّهم هاجموهم بجبانة في صحراء التيه.

هـ – ملحق : كتابان طقسيان

أ – البواكير: ٢٦ : ١ – ١١

أً – عشر السنة الثالثة: ٢٦ : ١٢ – ١٥

القسم الثالث: تجديد العهد (٢٦ : ١٦ – ٣٠ : ٢٠)

أ – ليتورجيات العهد

١ – تحديد العهد

– ٢٦ : ١٦ – ١٩ : نحن أمام اتفاق. الله إله إسرائيل، وهو يطلب من الشعب أن يحفظ وصاياه. أما إسرائيل فيعد بأن يكون شعب الله فيحفظ وصاياه. وبالمقابل ينجّحه الله في كل طرقه. والنجاح يصيب الشعب ككل دون النظر إلى الأفراد.

٢ – الدخول إلى كنعان: ٢٧ : ١ – ٨.

٣ – ارشاد وتحريض: ٢٧ : ٩ – ١٠ : خاتمة عيد العهد.

٤ – بركات وويلات: ٢٧ : ١١ – ١٣.

٥ – الوصايا الاثنتا عشرة: ٢٧ : ١٤ – ٢٥ : يلعن الإمام كلّ من لا يعمل بالوصية. فيجيب الشعب : آمين. وهذا يعني أنّه مستعد لأن يتحمّل مسؤولية خطيئته.

ب – بركات ولعنات

١– بركات: ٢٨ : ١ – ١٥.

٢ – لعنات: ٢٨ : ١٥ – ٤٦ (المرض، والهزيمة أمام الأعداء، ثمّ خراب الاقتصاد والتجارة).

٣ – يهاجم الأعداء إسرائيل ويحاصره: ٢٨ : ٤٧ – ٥٧.

٤ – انحطاط إسرائيل: ٢٨ : ٥٨ – ٥٦: نقض إسرائيل العهد، فألغى الرب كل عطاياه: لم يعد إسرائيل محفوظاً من الأمراض، ينقص عدده، لا يخدم الرب من بعد بل الأصنام، يُقلع من أرضه ويخسر الأمان والطمانينة، ويجد نفسه من جديد في عبودية مصر.

ج – تتمة لاهوتية

١ – كرازة عن العهد

– ٢٩ : ١ – ٨: رجوع إلى الوراء: قد رأيتم جميع ما صنع الرب.

– آ ٩ – ١٤: دعوة إلى الالتزام بما وعد به إسرائيلُ الرب.

– آ ١٥ – ٢٠: تحذير وتنبيه.

٢ – تفسير الهزيمة: آ ٢١ – ٢٨: يتحدّث الكاتب عن السبي إلى بابل كأنّه أمر حصل فعلاً. وهذا يبيّن لنا أنّ هذا القسم كُتب بعد الجلاء.

٣ – ٣٠ : ١ – ١٠: إرتداد الشعب إلى الرب. هذا حديث متأخّر يتوجّه إلى أبناء الذين خرجوا مع موسى من مصر.

٤ – خاتمة: ٣٠ : ١١ – ١٤: ليس من الصعب حفظ الشريعة.

– آ ١٥ – ٢٠: خاتمة الكلام: أمامك الحياة والموت. عليك أن تختار.

القسم الرابع: أعمال موسى الأخيرة وموته (٣١ : ١ – ٣٤ : ١٢)

أ – التعليمات الأخيرة

١ – ٣١ : ١ – ٨: كلمات يودع بها موسى شعبه، ويقدم لهم يشوع. عاش ١٢٠ سنة وهذا رقم رمزي. كان حكماء مصر يعيشون ١١٠ سنوات. إذا كان موسى عاش ١٢٠ سنة فهو يزيدهم حكمة.

٢ – آ ٩ – ١٣: إعلان الشريعة مرة كل سبع سنوات. لا في مكان واحد بل في معابد متعددة. وهكذا يستطيع جميع الشعب أن يشترك بهذه الاحتفالات.

ب – نشيد موسى

١ – ٣١ : ١٤، ١٥، ٢٣ : تولية يشوع.

٢ – ٣١ : ١٦ – ٢٣ : مقدّمة لنشيد موسى.

٣ – آ ٢٤ – ٣٠ : كتاب الشريعة. كُتب ووُضع في مكان أمين ليكون شاهدًا على الشعب إن خان إيمانه.

٤ – نشيد موسى. بقيّة الأناشيد: مقدّمة يدعو فيها المرسل السماء والأرض لتكونا شاهدة على كلامه. اتّهام بشكل أسئلة. تذكير بعطاءات الله لشعبه. عرض للقصاص الذي سيلحق بالشعب (هزيمة عسكرية). رفض كل تعويض على مستوى الذبائح والتقدمات (المهمّ الرجوع إلى الرب).

٥ – ٣٢ : ١ – ٤ : مقدّمة.

– آ ٥ – ٦ : تساؤلات بشكل اتّهام.

– آ ٧ – ١٤ : عطايا الله.

– آ ١٥ – ١٨ : خطايا إسرائيل (بسبب الخيرات التي حصل عليها).

– آ ١٩ – ٢٥ : قصاص إسرائيل. اتّبع إسرائيل الأصنام، ولم يعبد الله إلهه فاستحقّ أن يزول.

– آ ٢٦ – ٣٣ : لولا ما يقوله الوثنيون ضدّ إسرائيل... مرافعة ضدّ الوثنيين.

– آ ٣٤ – ٤٣ : قصاص الوثنيين وخلاص إسرائيل.

– آ ٤٤ – ٤٧ : خاتمة.

٦ – ٣٢ : ٤٨ – ٥٢ : الله يخبر موسى بموته القريب.

ج – مزمور موسى – نشيد البركات لموسى

١ – المزمور – القسم الأوّل: ٣٣ : ١ – ٥.

٢ – موسى يبارك القبائل: آ٦ – ٢٥ : رأوبين (آ٦) يهوذا (آ٧) لاوي (آ٨ – ١١) بنيامين (آ١٢) يوسف (آ١٣–١٧ أهمّ عنصر في هذه الفدرالية الإسرائيلية) جاد (آ٢٠–٢١) دان (آ٢٢) نفتالي (آ٢٣) أشير (آ٢٤ – ٢٥).

٣ – القسم الثاني من المزمور (٣٣: ٢٦ – ٢٩) – قريب من نشيد موسى.

د – موت موسى (ف ٣٤)

وهكذا ينتهي الكتاب بهذا الخبر القصير. يصعد موسى إلى جبل نبو. من هناك يرى أرض الميعاد... الأرض التي يعطيها الرب لإسرائيل. ويموت موسى ويُدفن في إحدى الوديان (عبادة الاشخاص ممنوعة، ولهذا لم يُذكر اسم الوادي). دام زمن الحزن ٣٠ يومًا مثل هارون. وبعد هذا تسلّم يشوع مقاليد الحكم. ويذكر الكتاب أفضال موسى كنبيّ ومجترح العجائب في مصر. ولكنّه لا يذكر دوره الاشتراعي، لأنّنا لسنا في خاتمة الحديث، بل في محطة من المحطات ستتبعها الكتب التاريخية (يشوع، قضاة، صموئيل، ملوك) أو ما يسمّى بالأنبياء الأوّلين. ومهما كان موسى كبيرًا يبقى موته حدثًا عاديًّا. فبعده يتتابع تاريخ شعب الله، لأنّ القائد الحقيقي لإسرائيل هو الله بالذات.

يسمّى بالأنبياء الأوّلين. ومهما كان موسى كبيرًا يبقى موته حدثًا عاديًّا. فبعده يتتابع تاريخ شعب الله، لأنّ القائد الحقيقي لإسرائيل هو الله بالذات.

المراجع

BALTZER, K, *Das Bundesformular,* Neukirchen, 1960.

BRAULIK, G, *Deuteronomium 1 – 16, 17.* Die Neue Echter Bibel, Würzburg, 1986. Studien zur Theologie des Deuteronomiums, Stuttgart, 1988.

BUCHHOLZ, J, *Die Altesten Israels in Deuteronomium,* Göttingenn, 1988.

BUIS, P. & LECLERCQ, J, *Le Deutéronome,* S. B., Paris, 1963.

CARMICHAEL, C. M, *Law and Narrative in the Bible. The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue,* London, 1985.

CAZELLES, H, *Le Deutéronome,* B. J., Paris, 1950.

CLAMER, A, *Le Deuutéronome,* B. P. C., Paris, 1940.

CLEMENTS, R. E, *Deuteronomy* (O. T. G.,), Sheffield, 1989.

CLIFFORD, R, *Deuteronomy* (O. T. M.) Wilmington, 1982.

DHORME, E, *La Bible* (coll. de la Pléiade), Paris, 1956.

DRIVER, S. R, *Deuteronomy* (I. C. C.)), Edinburg, 1902.

EMERTON, J. A, *Priests and Levites in Deuteronomy in V. T. XII* (1962) pp. 129 – 138.

GARCIA LOPEZ, F, *Le Deutéronome, Une loi prêchée.* C. E. 63, Paris, 1988.

JUNKKER, H, *Deuteronomium* (E. B. I.) Würzburg, 1952.

KNAPP, D, *Deuteronomium 4*. Literarische Analyse und Theologische Interpretation, Göttingen, 1986.

MENDENHALL, G, *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East,* Pittsburg, 1955.

MULLENBER, J, The Form and Structure of the covenantal formulation in V. T.. IX (1959) p. 347 – 365.

O'BRIEN M. A, *The Deuteronommiutic History: a Ressessment,* O. B. O., Göttingen, 1989.

PAYNE, D. F, *Deuteronomy* (The Daily Study Bible OT), Edinburg, 1985.

PERLITT, L, *Deuteronomium* (BKAT), Neukirchen, 1990.

REIDER, J, *Deuteronomy With Commentary* (The Holy Scripture), Philadelphie, 1937.

ROFE, A, Introduction to Deuteronomy. Part. I and Further Chapters, Atlanta, 1988.

SMITH, G. H, *The Book of Deuteronomy,* C. B. S. C., Cambridge, 1918.

STAMM, J. J, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines* (éd fse), Neuchâtel, 1959.

VON RAD, G, *Das Gottes Volk in Deuteronomium,* Stuttgart, 1929.

Deuteronomium's Studien, Göttingen, 1929.

Deuteronomy, O. T. L., Philadelphie, 1966.

WELCH, A. C, *The Code of Deuteronomy,* London, 1924.

Deuteronomy. The Framework to the Code, London, 1932.

الفصل السابع

مسائل وأبحاث في أسفار الشريعة الخمسة

مقدّمة: الوضع الحالي

ظهرت منذ عهد بعيد أبحاث عديدة حول البنتاتوكس (الأدراج أو اللفائف الخمس) أو أسفار الشريعة الخمسة، ووصلت الدراسات في فترة من الفترات إلى تمييز أربعة تقاليد أو مراجع، هي: التقليد اليهوهي، التقليد الالوهيمـي، التقليد الاشتراعي، التقليد الكهنوتي. ولكن يبدو أنّنا اليوم أمام انقلاب في الأبحاث عن البنتاتوكس. هذا الوضع أشار إليه إيكارت اوتو[١] سنة ١٩٧٧ على أثر ظهور كتاب شميد[٢] حول البنتاتوكس والتقليد اليهوهي وكتاب رندتورف[٣] حول مسألة البنتاتوكس. وها قد مرّت عشر سنوات ونيّف، ولم يتّفق الباحثون حول منهج يحلّ محلّ المنهج الذي لقي معارضة شديدة في محيط العلماء. ولكنّ المسائل التي طرحتها الأبحاث الحالية حول البنتاتوكس، أظهرت لنا أننا أمام أمور أساسية لا نقدر أن نهملها بعد اليوم.

(١) E. OTTO, *«Stehen wir vor einem Umburch in der pentateuchkritik»*, in VUF 22 (1977), pp. 82 – 97.

(٢) H. H. SCHMID. *«Der Sogenannte Jahwist, Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung»*, Zurich, 1976.

(٣) R. RENDTORFF, *«Das überlieferungsgeschichtliche Problem des* Pentateuchs, BZAW, 147, Berlin, New - York, 1976.

نحن أمام «ثورة». وإنّ التوافق الكلاسيكـي الذي عرفه دارسو إلبيبليا في سنة ١٩٧٠[٤] قد اهتزّ اهتزازًا بليغًا[٥]. وأعيد البحث في أفكار أخذ بها العلماء حول النقاط التالية: النقطة الاولى: إعتاد العلماء أن يجعلوا التقليد اليهوهي[٦] في القرن العاشر أو التاسع، والتقليد الألوهيمـي[٧] في القرن التاسع أو الثامن. شكّ العلماء بالمعايير التي تسمح لهم بأن يعودوا بالتقليد اليهوهي إلى زمن سليمان. النقطة الثانية: إنّ شرّاح الكتاب المقدّس لم يعودوا كلّهم متفقين حول نظرية المراجع (أو التقاليد) نفسها. فقد ظهرت اليوم أشكال جديدة لنظرية التكملات[٨] أو نظرية القطعات[٩] اللتين حلّ محلهما افتراض المراجع[١٠]. النقطة الثالثة: وهناك باحثون رفضوا اللجوء إلى المراجع أو التقاليد والطبقات الأدبية، وحاولوا اعتبار البنتاتوكس نتيجة للتدوين النهائي. النقطة الرابعة: بصورة عامّة، ومهما كانت الرسمة المعروضة، فإنّ المسيرة التي تقود إلى تكوين البنتاتوكس تُنسَب إلى حقبة متأخّرة من تاريخ إسرائيل، وهذا ما يبدّل في نظرتنا إلى هذا التاريخ عينه.

بدأ الباحثون يهاجمون مواقفَ تُعتَبر منيعة، فاتّخذ باحثون آخرون حذرهم من المشروع. ولكنّ عمليّة الهدم وصلت إلى نهايتها، وها قد بدأت عملية البناء[١١]. أجل، إنّ مسألة أُصول البنتاتوكس ونموِّه ليست قضية هامشية تخصّ حلقة العاملين في النقد

---

(٤) A. DE PURY, *«Les sources du pentateuque; une brève introduction»*, in «Les cahiers protestants», 4 (1977), pp. 37 – 48.

(٥) B. DIEBNER, *«Neue Ansätze in der Pentateuchforschung»*, in: DBAT, 13 (1978), p. 2 – 13; J. VAN SETERS, *«Recent studies on the Pentateuch. A Crisis in Method?»*, in JAOS, 99 (1979), pp. 663 – 673.

(٦) سمّي كذلك لأنّه يدعو الله يهوه (أو الإله الذي هو. وقال آخرون: اليهوي). دوّن في مملكة يهوذا وفي أيّام داود وسليمان وشدّد على البركة التي ترافق الملك وشعبه.

(٧) سمّي كذلك لأنّه يسمّي الله الوهيم (هناك من يقول الايلوهي). دوّن في مملكة الشمال (عاصمتها السامرة). شدّد على مخافة الله.

(٨) Théorie des compléments.

(٩) Théorie des fragments.

(١٠) L'hypotèse des documents: Graf - Wellhausen.

(١١) إذا اردنا الوصول إلى نظرة إجمالية نراجع: H. J. KRAUS, *«Geschichte der historisch - kritischen Erforschung des Alten Testaments»*, Neukirchen, 1982, 3° éd. H. CAZELLES, *«Introduction à la bible»*, T. II, *«Introduction critique à l'ncien Testament»*, Paris, 1973, pp. 107 – 176.

الأدبي. فمتضمنات ودراسات البنتاتوكس هي واضحة بالنسبة إلى مجمل العلم التوراتي بما فيه إدراكنا لتاريخ إسرائيل. ففي سنة ١٨٩٠، وقبل أن تفرض رسمة متناسقة نفسها، اعتبر داليتش أنّ البحث في البنتاتوكس هو المسألة الأولى[١٢]، ومرّت ثلاثة أرباع قرن، فقال وينات وهو يهاجم النظرية السابقة: لا يمكن لدراسات العهد القديم أن ترتاح على أساس أمين ما لم تحلّ مسألة البنتاتوكس[١٣].

البرهان مهمّ. هناك نظرة إلى إسرائيل القديم تنعشه ديانة يهودية أولانية ولكنّها نقيّة. وهذا الشعب يتابع سيره عبر الإصابات التي تأتيه من الداخل ومن الخارج، أي مواجهة مع الديانة الكنعانية او مع الديانات الأشورية والبابلية. ولكن تسنده النفحة النبوية (عاموس، هوشع، أشعيا، إرميا...). ويعود به إلى دعوته الحقيقية مؤرّخون ملهَمون: اليهوهي، الألوهيمي، الاشتراعي[١٤]، الكهنوتي[١٥]. وفي الزمن التابع للجلاء، سيغرق في نظرة ضيقة إلى الشريعة والطقوس وتعليم محجّر.. هل نستطيع اليوم أن نتمسّك بهذه النظرة؟ إن كان الجواب لا، فأيّة نظرة سننظرها إلى إسرائيل الذي عاش قبل الجلاء بل قبل العصر الملكي، وأي لاهوت توراتي سنفرضه اليوم على المؤمنين؟

أ – الوضع قبل غراف وولهوزن

إنّه لأمر اعتباطي أن نجزّئ تاريخ البحث، الذي هو متواصل في طبيعته وتجذّره، إلى حقبات منفصلة. ولكن يبقى أنّ النظام التفسيري الذي قدّمه غراف وولهاوزن يشكّل في تاريخ دراسات البنتاتوكس محطّة هامّة. للمرّة الأولى بُني نموذج علمي انضمّ اليه بعد بضع سنوات أكثر الباحثين. ولكن ما هي التساؤلات العظمى التي قادت هذين العالمين إلى بناء هذا النموذج النظري؟

---

(١٢) Franz DELITZSCH, *«Messianiche Weissagungen»*, 1890, p. 9: la question du pentateuque est le vrai fondement et la question principale.

(١٣) F. V. WINNETT, *«RE - Examining the Foundations»*, in J. B. L., 84 (1965), p. 1 – 9 et spéc. p. 19.

(١٤) نسبة إلى تثنية الاشتراع الذي اكتشف سنة ٦٢٢ ق م.

(١٥) نسبة إلى الكهنة. يعود إلى ما بعد الجلاء ويتضمّن شريعة القداسة (لا ١٧ – ٢٦).

١ - السؤال الأوّل: من كتب البنتاتوكس؟

إعتبر التقليد اليهودي[١٦] ثمّ التقليد المسيحي أنّ موسى هو صاحب الأسفار الخمسة الأولى في التوراة[١٧] وهي التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية. وهذا التقليد جعل الآباء يسمّون البنتاتوكس «أسفار موسى الخمسة». وعلى أثر هذا، اعتبر الرابانيون أن موسى هو صاحب الشريعة المكتوبة (أي البنتاتوكس) والشريعة الشفهية أي شرح الشريعة كما نقرأه في المشناة[١٨]. أمّا العهد القديم، فلا ينسب إلى موسى إلاّ «دستور العهد» (خر ٢٤ : ٤) والوصايا العبادية العشر (خر ٣٤ : ٢٧) والخطبة التاريخية والقانونية في سفر التثنية (تث ١ : ١، ٥؛ ٤ : ٤٥؛ ٣١ : ٩، ٢٤) وبعض المقاطع الصغيرة (خر ١٧ : ١٤؛ عد ٣٣ : ٢؛ تث ٣١ : ٣٠). اذًا، نُسبت الشريعة أوّلاً إلى موسى (رج ملا ٣ : ٢٢؛ عز ٣ : ٢؛ ٦ : ٧؛ ٢ أخ ٢٥ : ٤؛ ٣٥ : ١٢). وبعد المسيح نُسب إليه البنتاتوكس كله. وظلّت هذه النظرة سائدة حتّى القرن الثامن عشر.

ولكن ما عتّمت المسائل أن طُرحت: هل كان موسى ملهَما إلى حدّ كبير جعله يروي مسبقًا قصّة موته (تث ٣٤ : ٥ - ١٢) كما قال يوسيفوس وفيلون؟ شكّ التلمود في الأمر، واعتبر أنّ يشوع زاد الآيات الثماني الأخيرة في البنتاتوكس (أي: تث ٣٤ : ٥ - ١٢). وفي القرن الثاني عشر أشار ابن عزرا إلى امكانية وجود مقاطع جاءت بعد موسى. نقرأ في تك ١٢ : ٦: «وكان الكنعانيون حينئذ في الأرض». وفي تك ١٣ : ٧: «وكان الكنعانيون والفرزيون يقيمون حينئذ في الأرض». لماذا استعمال صيغة الماضي إذا كان موسى يكتب قبل الاحتلال؟ في تك ٥٠ : ١٠ ي؛ عد ٢٢ : ٢١؛ تث ١ : ١٠، يسمى شرقي الأردن

(١٦) R. J. THOMPSON, «*Moses and the Law in a Century of criticism since Graf*», SVT, XIX, Leiden, 1970, p. 1 – 4.

(١٧) رج فيلون الإسكندراني: **حياة موسى** ١/٥، ٤/٢٩١. يوسيفوس: مقدّمة القديميات اليهودية ٤/١٨ - ٢٦. التلمود البابلي، العهد الجديد (مر ١٢ : ٢٦..). التلمود هو التعليم هو كتاب التلميذ: مجموعة شرائع للنصوص القانونية في البنتاتوكس وهو أيضاً تفسير المشناة (رج حاشية ١٨). هناك التلمود الفلسطيني وهو الأقصر والتلمود البابلي وهو الأطول وكلاهما يعودان إلى القرن الخامس ق م.

(١٨) مشناة: مجموعة الشرائع التي انتقلت شفهيًا قبل أن يدوّنها في العبرية رابي يهودا هاناسي (١٣٥ - ٢١٧). إنّها تشمل الجزء الرئيسي من التلمود.

«عبر الأردن» (أو وراء الأردن، خلف الأردن). وفي تك ٤٠ : ١٥ تسمّى كنعان «أرض العبرانيين». وفي تث ٣ : ١٤؛ ٣٤ : ٦ نجد «إلى يومنا هذا». فما معنى هذه العبارة في فم موسى؟ ولكن ابن عزرا وسائر المفسرين اليهود لم يتجاسروا أن يشكّوا بطريقة مباشرة في التقليد الذي سلّم إليهم(١٩)، حول نسبة البنتاتوكس إلى موسى.

وكان كارلشتات (١٤٨٦ – ١٥٤١) أوّل لاهوتي بروتستانتي يبرهن انطلاقًا من اعتبارات لغوية ومن تث ٣٤ : ٥ أنّ «موسى لم يكن كاتب الأسفار الخمسة»(٢٠). وأشار كارلشتات إلى الافتراض الذي يقول إنّ عزرا هو صاحب البنتاتوكس، ولكنّه رفض هذا الافتراض(٢١). أمّا القانوني الكاثوليكي اندرياس ماسيوس (١٥١٦ – ١٥٧٣) فقد اعتبر أنّ عزرا ورفاقه انطلقوا من الوثائق (الحوليات واليوميات) فجمعوها ودوّنوا البنتاتوكس والاسفار التاريخية(٢٢).

وبدأ بعض الشرّاح يشكّون في صحّة معلومات هذه المراجع. وهكذا اكتشفوا علاقة أدبية بين البنتاتوكس والأسفار التاريخية، ولاحظوا النتائج المباشرة التي يسبّبها النقد الأدبي من أجل تقييم تاريخية الأحداث الواردة. وسيقوم بخطوة جديدة المفكّر الانكليزي توماس هوبس(٢٣). إلى ذاك الوقت، كان النقّاد يكتفون بحذف بعض العناصر اللاموسوية من النص. أمّا هوبس فكان أوّل من عارض كل علاقة للأسفار الخمسة بموسى: إنّ البنتاتوكس جاء بعد موسى، و إن عاد إليه هذا المقطع أو ذاك (مثلا تث ١١ – ٢٧). وسيأتي ريشار سيمون (١٦٣٨ – ١٧١٢) فيقول: «لا يمكن ان يكون موسى صاحب كلّ الأسفار المنسوبة اليه»(٢٤). يمكن أن نعتبر سيمون أبا تاريخ

---

(١٩) Cf. O. EISSFELDT, *«Enleitung in das Alte Testament»*, Tübingen, 1964, 3° éd., pp. 209 ss.

(٢٠) A. B. KARLSTADT, *«De Canonicis Scripturis libellus»*, 1520, cité d'après H. J. KRAUS, *«Geschichte»*, p. 66.

(٢١) هذا يدل على أنّ معاصريه واجهوا الافتراض القائل بأنّ عزرا دوّن أسفار الشريعة الخمسة. وسيبقى اسم عزرا موضوع جدال مدة طويلة.

(٢٢) A. MASIUS, *«Josuae imperatoris historia illustrata»*, 1574, cité d'après H. J. KRAUS, *«Geschichte»*, p. 39.

(٢٣) T. HOBBES, *«Leviathan or the Matter, Form and Authority of Government»*, 1651, cité d'après H. J. Kraus, *«Geschichte»*, pp. 57 ss.

(٢٤) R. SIMON, *«Histoire critique du vieux testament»*, 1678, cité d'après H. J. Kraus, *«Geschichte»*, p. 66.

التقليد[٢٥] بقدر ما يقترح «تقليدًا متسلسلاً ينطلق من موسى فيصل الى عزرا الذي هو المقمّش النهائي للبنتاتوكس». وقبل سيمون بقليل، اعتبر اليهودي الهولندي (بندكت ده) سبينوزا أنّ عزرا هو المدوّن الحقيقي للبنتاتوكس، ولاحظ أنّ البنتاتوكس يشكّل مع الأسفار التاريخية وحدة عضوية لا يمكن أن تكون قد دوّنت قبل الأحداث الواردة هنا، أي بعد نهاية مملكة يهوذا[٢٦]. لقد فرض عزرا نفسه كالناشر الرئيسي للأسفار التي تمتدّ من التكوين إلى الملوك الثاني. ولم تمضِ بضع سنوات حتى عارض جان لاكليرك، العالم الهولندي، استنتاجات ريشار سيمون: انطلق من تأمّل معمّق في مفهوم التقليد وهذّب الأسلوب النقدي، فحاول أن يُظهر الفروق الدقيقة في إدراكه لأصول البنتاتوكس، قال: لا يمكن أن يكون عزرا صاحب البنتاتوكس، لأن السامريين[٢٧] احتفظوا ببنتاتوكس يشبه تقريبًا بنتاتوكس اليهود. أمّا صاحب البنتاتوكس فيمكن أن يكون ذلك الكاهن الذي ذكره ٢ مل ١٧ :٢٨ والذي جيء به من المنفى ليعلّم سكّان مملكة إسرائيل القديمة مخافة الله[٢٨]. وسيبقى الجدال قائمًا حتّى فجر القرن التاسع عشر: هل كان موسى صاحب البنتاتوكس، هل كان عزرا ناشر البنتاتوكس؟ وكان لهذا التخيير حكم تقييمي: إن كان موسى صاحب البنتاتوكس، كفَلْنا له قيمته التاريخية. أمّا إذا كان عزرا، فنحن ننزع منه كل مصداقية تاريخية، بل كل بعد لاهوتي وروحي. وفي سنة ١٧٨١، كان قد وعى ايشهورن (١٧٥٢ — ١٨٢٥) مسألة المراجع، إلاّ أنّه حافظ على نسبة البنتاتوكس إلى موسى مقدّمًا البرهان التالي: لا يقدر إنسان أن يقوم بعمل ضخم مثل البنتاتوكس إن لم يكن على قدر موسى[٢٩]. أمّا ده واتي (١٧٨٠ — ١٨٤٩) فسيُعلن أن موسى هو صورة اسطورية[٣٠].

---

(٢٥) وهذا ما سيسمّى في الألمانية: Überlieferungeschichte.

(٢٦) B. SPINOZA, *«Tractatus theologico - politicus»*, 1670. cité d'après H. J. Kraus, *«Geschichte»*, p. 62. هل كان يعرف سبينوزا أنّ نهاية مملكة يهوذا كانت سنة ٥٨٧–٥٨٦ ق.م.؟

(٢٧) اعتبر لاكليرك أنّ السامريين انفصلوا عن اليهود في نهاية القرن الثامن. في الواقع تمّ الانشقاق في أيّام الفرس بل في أيّام الحكم اليوناني، أي بعد القرن الخامس.

(٢٨) J. LE CLERC, *«Sentiments de quelques théologiens de Holllande sur l'histoire critique du vieux testament composée par richard simon de l'oratoire*, 1685, cité d'après H. J. Kraus, *Geschichte»*, p. 71.

(٢٩) J. G. EICHHORN, *«Einleitung in das Alte Testament»*, t. II, 1781, 2e éd., p. 226, voir aussi J. D. MICHAELIS, *«Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes»*, 1787.

(٣٠) W. M. L. DE WETTE, *«Beiträge zur einleitung in das Alte Testament»* t. Kritik der

٢ – مسألة المراجع

إذا كانت المفارقات التاريخيّة قد أيقظت حذر الشرّاح فرفضوا القول التقليدي الذي ينسب البنتاتوكس إلى موسى، فالملاحظات المرتبطة بالمنطق الأدبي دفعت المؤوّلين ليطرحوا مسألة المراجع.

أوّلاً: لاحظوا في النص تعارضات عديدة: كم زوج من الحيوان من كل جنس حمل نوح معه إلى السفينة (أو الفُلك)، زوجًا واحدًا (تك ٧: ١٥) أم سبعة أزواج (تك ٧: ٢)؟ كم طالت أيّام الطوفان، أربعين يومًا (تك ٨: ٦) أم ١٥٠ يومًا (تك ٨: ٢٤)؟ لماذا ترك يعقوب موطنه وذهب إلى بلاد الرافدين؟ أخوفًا من انتقام عيسو (تك ٢٧: ٤١ – ٤٥) أم طلبًا لامرأة من قبيلته (تك ٢٧: ٤٦ – ٢٨: ٥)؟ من أخذ يوسف إلى مصر، الإسماعيليون (تك ٣٧: ٢٧) أم المديانيون (تك ٣٧: ٢٨)؟

ثانيًا: أشاروا إلى عدد من التكرارات: هناك خبران للخلق (تك ١: ١ – ٢: ٤أ و٢: ٤ ب – ٢٥)، وخبران للعهد مع إبراهيم (تك ١٥ و١٧)، وخبران لطرد هاجر (تك ١٦ و ٢١: ٩ – ٢١)، وخبران لدعوة موسى (خر ٣: ١ – ٤: ١٧ و ٦: ٢ – ٧: ٧)، وذكران للوصايا العشر (خر ٢٠: ٢ – ١٧ وتث ٥: ٦ – ٢١) وثلاثة أخبار عن تسليم امرأة ابي الآباء إلى ملك غريب (تك ١٢: ١٠ – ٢٠: ١ ي و ٢٠ و ٢٦: ٦ – ١٤).

وأخيرًا، إنتهوا إلى استعمال اسم الله: يهوه أو الوهيم.

ماذا كان الجواب البديهي؟ هناك مراجع ووثائق وطبقات تدوينية. قال اللاهوتي المصلح إسحق ده لابيرار (١٦٥٥): لا يتضمّن البنتاتوكس وثائق كتبها موسى (الخروج، البرية، سيناء) وحسب، بل مقاطع لكتّاب سبقوا موسى (الآباء) أو لحقوا بموسى[٣١]. وظنّ جان لاكليرك أن كاتب (أو كتّاب) البنتاتوكس أفاد من أرشيف قديم (عد ٢١: ١٤) انتقل من جيل إلى جيل. وإنّ بروز اسمين مختلفين لله في خبر الخلق قاد فيتار (١٧١١) إلى القول بوجود مرجعين مختلفين (١: ١ – ٢: ٣ و ٢: ٤ – ٣: ٢٤) واصلاً إلى موسى عبر

Mosaischen, Geschichte 1807; cf. R. SMEND, *«Wilhelm Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament»*, Basel, 1958, pp. 49 – 58.

(٣١) J. DE LA PEYRERE, *«Systema theologicunm ex praeadamitarum hypothesi»*, I, 1655, cf H. J. Kraus, *«Geschichte»*, pp. 59 – 61.

التقليد الشفهي[٣٢]. وسيستفيد جان استروك (١٦٨٤ – ١٧٦٦)[٣٣] من معيار الاسمين الإلهيين، فيوزّع نص التكوين وبداية الخروج بين مرجعين رئيسيين: المرجع أ الذي يستعمل كلمة الوهيم ويبدأ في تك ١ والمرجع ب الذي يستعمل كلمة يهوه ويبدأ في تك ٢–٣.

ويكتشف مع هاتين الوثيقتين الرئيسيتين ثمانية مراجع متقطعة. قال: وضع موسى هاتين الوثيقتين وسائر المراجع في أربعة عواميد متوازية. ثمّ جاء كاتب لاحق، فجمع هذه العواميد الأربعة في خبر واحد متواصل. يجب أن نعلم أنّ همّ استروك كان همًّا دفاعيًا، فقد أراد أن يُبرز الدور إلهام الذي قام به موسى لتأليف البنتاتوكس. ولكن ظهر أنّ المسألة الرئيسية ليست تحليل النص واكتشاف مركّباته الأصلية، بل التعرف إلى الطريق التي بها جُمعت هذه العناصر في خبر متواصل.

٣ – مسيرة البنتاتوكس

لم يُدرك استروك وفيتار وايشهورن المشكلة في أصول البنتاتوكس وتوسعه ونموه. فقد كان هدفُ العودة إلى الوثائق المنفصلة تفسيرَ بعض التوتّرات داخل أسفار موسى الخمسة. ولكن منذ أن قال سبينوزا وريبشار سيمون بأنّ البنتاتوكس نشر أو دوّن في أيّام عزرا، وجب علينا أن ندرس المسيرة التي أوصلتنا إلى هذا المؤلّف الأدبي، أن نجد جسرًا بين حقبة الأحداث، وبين التدوين النهائي في زمن عزرا. وهكذا كانت مسألة المراجع مسألة صيرورة البنتاتوكس.

كان ريشار سيمون أوّل من دخل في هذه المسأليّة، فطرح المسألة معتبرًا أنّ هناك تقليدًا تسلسل من دون إنقطاع من موسى إلى عزرا. فمنذ عهد موسى، سطّرت مدارس الكتبة كل

(٣٢) Cf. A. LODS, *«Un précurseur allemand d'Astruc, Henning Bernhard Witter»*, in: ZAW, 42 (1925), pp. 134 – 135.

(٣٣) كان استروك هوغونوتي (أي بروتستانتي فرنسي) وارتدّ إلى الكثلكة، وكان طبيب الملك لويس الخامس عشر. نشر سنة ١٧٥٣: Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est sevi pour composer le récit de la Genèse. Cf A. LODS, *«Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIᵉ»*, in Cahiers de RHPR, Paris, 1924. R. DE VAUX, A propos du second centenaire d'Astruc, Réflexion sur l'état actuel de la critique du Pentateuque, in SVT, 1 (1953), pp. 182 – 198 et spéc. pp. 182 – 184.

أحداث وكل تعاليم تاريخ إسرائيل. جُمعت كل هذه الوثائق بعد المنفى، وضمّت في البنتاتوكس والأسفار التاريخية. وهكذا طُرحت مسألة تاريخ انتقال النص[٣٤].

ولكن كيف تمّ هذا النقل؟ بأيّ شكل برزت الوثائق المنقولة؟ كيف ضُمّت في المجموعة التي نسمّيها «بنتاتوكس»؟ توسّع الشراح في ثلاثة نماذج نظرية محاولين أن يفسّروا تماسك القطع الأدبية المختلفة في خبر واحد متواصل.

أوّلاً: الافتراض الوثائقي[٣٥]. إكتشف في أساس البنتاتوكس لُحمتين بل ثلاثًا أو أربع لحمات إخبارية متواصلة (مراجع أو وثائق). دوّنت في أزمنة متعددة وفي أوساط مختلفة. وُضعت اللحمة بجانب الاخرى أو أدخلت فيها على يد مدوّنين تعاقبوا في الزمن.

في سنة ١٧٩٨، استعاد كارل دافيد إلجان (١٧٦٣ – ١٨٣٤)[٣٦] أفكار استروك وايشهورن، وحصر بحثه مثلها في سفر التكوين محدّدًا المراجع. فكان أوّل من برهن أن هناك مرجعين الوهيميين[٣٧]. ولكنّ مسأليّة الجان ليست مسأليّة سابقيه: فهو لا يحاول أن يربط تاريخ الوثائق بتاريخ إسرائيل. ينطلق من فكرة تقول إنّ مجمل الوثائق جُمعت ووُضعت في أرشيف هيكل أورشليم. ولكنّها مُزجت بعضها ببعض وحرّفت. فلا بدّ من أن نحلّل الوثائق من خلال النصّ الماسوري الذي بين أيدينا، ونجعلها في ترتيبها الأوّل. وننقّيها من الزيادات الثانوية، ونبحث عن تاريخ تأليف كل منها وما حملته من عصرها من أجل البقاء التاريخي. وحسبَ إلجان أنّه اكتشف ١٧ وثيقة مختلفة. فنسبها إلى ثلاثة «كتّاب»: الأوّل الوهيمي، الثاني الوهيمي، الثالث يهوهي. وهكذا طُرحت المسألة التي تحاول أن تفسّر صيرورة البنتاتوكس، ولكنّ الجواب ظلّ غامضاً.

ثانيًا: افتراض القطعات أو المقتطفات. وُجد في الأصل عدد غير محدود من أخبار متفرّقة ونصوص معزولة (ليس من تواصل إخباري فيها). جُمعت فيما بعد على يد جمّاعين أو مدوّنين.

---

(٣٤) cf J. STEINMANN, *«Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique»*, Paris, 1959, pp. 100 – 101.

(٣٥) Hypothèse documentaire.

(٣٦) K. D. ILGEN, *«Die Urkunden der Jerusalemer Tempelarchivs ihrer Urgestalt»*, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik, 1798, cf O. EISSFELDT, *«Einleitung»*, p. 214; H. J. KRAUS, *«Geschichte»*, p. 154 s.

(٣٧) هذان المرجعان يوافقان التقليد الكهنوتي والتقليد الالوهيمي في النظام الكلاسيكي المعروف اليوم.

إنّ صعوبة افتراض القطعات تكمن في استحالة وجود مراجع موازية لما في سفر التكوين، فالأجزاء التشريعية ما كانت لتندمج بسهولة. لهذا تخلّى اللاهوتي الإنكليزي الكاثوليكي الكسندر جاديس (١٧٣٧ – ١٨٠٢)[٣٨] والألماني يوهان سافرين فاتر (١٧٧١ – ١٨٢٦)[٣٩] عن مسلّمة المراجع المتواصلة. وتساءلا: هل يحقّ لنا أن نتحدّث عن مراجع عندما نجبر على طرح سلسلة من المراجع المكملة. أليس من الأفضل أن نقبل بعدد من القطعات المتفرقة التي لا يربط بينها أي رابط عضوي؟ وظنّ جاديس أنّ هذه القطعات جُمعت في حلقتين مختلفتين: حلقة الوهيمية وحلقة يهوهية. أمّا فاتر، فاعتبر أنّ الشريعة هي أساس البنتاتوكس الذي يتألّف من دساتير تشريعية خرجت من أوساط وحالات تاريخية مختلفة، لا من الشريعة الموسوية وحدها. أمّا نواة هذه الشريعة فهو سفر التثنية الذي هو مجموعة ألّفت في أيّام داود وسليمان واكتُشفت وأعيد تدوينها في أيّام يوشيا. ولكنّ صعوبة افتراض القطعات كمنت في إمكانية تطبيقها على الأقسام الإخبارية فلم تقدر على تفسير النصوص المتوازية ولا التقريب بين مقاطع متفرقة في البنتاتوكس.

ثالثًا: افتراض التكملات. يقول بوجود لحمة إخبارية متواصلة. وعلى مرّ العصور جاءت الزيادات والتكملات.

كان هاينريخ ايوالد (١٨٠٣ – ١٨٧٥) استاذًا في غوتنغن، فرأى أنّ الافتراضين الأوّلين يقودان إلى حائط مسدود، فاقترح درس البنتاتوكس كلّه مع نهايته في سفر يشوع[٤٠]. وهكذا كان إيوالد أوّل من تكلّم عن الهكساتوكس (أو الأدراج أو اللفائف الست). قال: نجد في أساس هذه المجموعة لحمة اخبارية كبيرة تمتدّ من خلق العالم إلى احتلال كنعان. وتتميّز هذه اللحمة باسم «الوهيم» وبلغة محدّدة وألفاظ خاصّة. فان ضمّت هذه اللحمة عناصر قديمة مثل الوصايا العشر (خر ٢٠: ٢ – ١٧) ودستور العهد (خر

(٣٨) A. GEDDES, *«The Holy Bible as the books accounted sacred by Jews and Christiams»*, London, 1792, cf H. J. Kraus, *«Geschichte»*, p. 155 s.

(٣٩) J. S. VATER, *«Kommentar über den Pentateuch*, 3 Vol, 1802 – 1805. Cf H. J. Kraus, Geschichte, p. 156.

(٤٠) CF J. J. STAHELIN, *«Kritische Untersuchungen über des Genesis* (1830) in Theologische Studien und Kritiken, 4 (1831), p. 595 – 606.
سيعود ايوالد فيما بعد إلى الافتراض الوثائقي ويؤكد الفصل بين المرجعين الالوهيميين اللذين جمعهما اليهوهي.
CF J. H. KRAUS, *Geschichte*, p. 158 ss.

٢٠ : ٢٢ – ٢٣ : ١٩)، فهي تشكّل العمود الفقري لتكملات متنوعة ومنها قطعات من وثيقة يهوهية. وسيعود فرادريك توخ[٤١] إلى افتراض التكملات، ويتوسّع فيه فيرى في اليهوهي طبقة تدوينيه وتكملة للحمة الأساسية، لا بقايا وثيقة اندثرت وضاعت.

لقد حاولت هذه الافتراضات الثلاثة أن تبيّن كيف تكوّن البنتاتوكس تدريجيًا عبر تاريخ إسرائيل. ولكنّ المعايير التي تتيح لنا أن نربط مراحل توسّع البنتاتوكس بهذه الحقبة التاريخية المحدّدة أو تلك، ظلّت ناقصة. لهذا، وجب علينا أن نتعرّف بإيجاز إلى تاريخ إسرائيل كما تصوّره القرنان الثامن عشر والتاسع عشر.

٤ – البنتاتوكس وتاريخ إسرائيل

ظلت البيبليا تُعتبر حتّى زمن الإصلاح الديني، مرجعًا يُوثَق به، إن من جهة تاريخ الشعب اليهودي وإن من جهة تاريخ العالم أو البشرية. وما كان الشرّاح يقدرون ان يتخيّلوا انغلاقًا بين تاريخ الخلاص والتاريخ العادي، بين التاريخ الذي يعبّر عن الإيمان والتاريخ الواقعي (المبني على الأحداث). وما زال اللاهوت في القرن الثامن عشر يرفض المواجهة مع النظرة الجديدة إلى العالم كما فرضت نفسها على أثر اكتشافات كوبرنيك.

وطُرحت المسألة التاريخية فيما يخصّ خبر البدايات (تك ١ – ١١). لم يستطع إسحق ده لا بيرار أن يوفّق بين الخبر التوراتي وما يعرفه من الثقافات الكلدانية والمصرية والصينية، فقال بوجود بشرية قبل آدم. أمّا آدم فهو جد اليهود وحدهم. وسننتظر قرنًا من الزمن ليُدخل ايشهورن وغايلر كلمة «سطرة» في خبر البدايات[٤٢].

وبدأ التساؤل حول التصوير البيبلي لتاريخ إسرائيل بطريقة متمهلة، وما عتمّ أن اتّخذ اشكالاً حادة. فقد أظهر رايماروس (١٦٩٤ – ١٧٦٨) استحالة تخيّل عبور البحر الأحمر كما يصوّره خر ١٣ – ١٤. وقال: نحن أمام كذبة جاءتنا من موسى[٤٣]. أمّا الإنكليزي

---

(٤١) F. TUCH, *Kommentar über die Genesis,* 1838, 1871, 2° éd.

(٤٢) J. G. EICHORN, *Urgeschichte, herausgegeben mit Enleitung und Anmerkungen von Johann philipp Gabler,* 1792/93. Cf C. HARTLICH/W. SACHS, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Biibelwissenschaft, Tübingen, 1955, p. 20–38
mythe: خبر في صورة = سطرة (ج. سطر).

(٤٣) نشر كتاب رايماروس بعد موته على يدلاسينغ.

بريدو[٤٤]. فكان أكثر تحفّظاً. لهذا بدأ تاريخ إسرائيل (١٧١٦ – ١٧١٨) في القرن الثامن فقط، وأعلن أنّه لا يُركن إلى المراجع البيبلية السابقة لهذا التاريخ.

أمّا ده واتي، فطبع بطابعه الأبحاث حول تاريخ إسرائيل حين أقام علاقة بين وثيقة من وثائق البنتاتوكس وحدَث محدَّد من التاريخ. قال: إنّ كتاب الشرائع الذي وجد في أيّام يوشيا إبّان الأعمال في الهيكل سنة ٦٣١ ق. م. (رج ٢ مل ٢٢ – ٢٣)، كان سفر التثنية. إذًا، يعود هذا الكتاب إلى زمن يسبق أو يتبع إصلاح يوشيا بقليل[٤٥]. وانطلق ده واتي من هذه النقطة ليحدّد موقع مجموعة نصوص البنتاتوكس في نظام كرونولوجي عرف نقطة انطلاقه. وعرف أيضاً أن هذه النقطة الكرونولوجية تقع خارج الأحداث التي يرويها البنتاتوكس[٤٦]. وهذه الأحداث لا يمكن استعمالها من أجل إعادة بناء التاريخ، لأنها ليست إلاّ سطرًا.

وحاول هاينريخ إيوالد أن يعرف ما حدث حقًّا، فشدّد على الفصل بين التاريخ المقدّس والتاريخ الحقيقي. ودوّن كتابًا ضخمًا في خمسة أجزاء (الطبعة الأولى ١٨٤٣ – ١٨٥٥) عنوانه: «تاريخ شعب إسرائيل». تساءل مطوّلاً حول مراجع هذا التاريخ، فحدّد للهكساتوكس المجموعات الادبية التالية: كتاب البدايات (المرجع الكهنوتي الذي هو المرجع الأساسي والذي يعود إلى بداية الملكية)، كتاب العهد (سيسمّى التقليد اليهوهي)، الأخبار النبوية (سيسمّى التقليد الالوهيمي)، سفر التثنية (التقليد الاشتراعي). كدّست هذه المراجع وجُمعت فاعطتنا الهكساتوكس الحالي.

انطلق إيوالد من هذه المراجع، فاعتبر أنّ تاريخ إسرائيل هو تاريخ التطوّر نحو الديانة الحقيقية، وهو تطوّر فيه صعود وهبوط (نلاحظ هنا تأثير الفيلسوف الالماني هيغل). ويجد

H. S. REIMARUS, *Durchgang der Israeliten durch Rotte Meer* (paru en 1776) in G. E. LESSING, Theologische Streitschriften, in G. E. Lessings gesammelte Werke t. 9: Leipzig, 1856. CF aussi J. H. HAYES/J. M. MILLER (éd), *Israelite and Judaean History*, London, 1977, p. 50.

(٤٤) H. PRIDEAUX. Cf J. H. HAYES/J. M. MILLER, History, p. 45; H. J. KRAUS, *Geschichte* p. 199 ss.

(٤٥) W. M. L. DE WETTE, *Dissertatio critica*... 1805. Cf S. LOERSCH, *Das Deuteronomium und seine Deutung dans SBS* 22 (1967), p. 18 – 20.

(٤٦) شدّد ده فيتي أيضاً على الاسلوب الاشتراعي في يش، قض، صم، مل.

هذا التطوّر أولى قممه مع موسى وعهد سيناء. إنّ موقف ايوالد هذا يمثّل خط البحث التوراتي في منتصف القرن التاسع عشر. في أصل تاريخ إسرائيل نجد موسى (وإن لم يكتب البنتاتوكس) والشريعة[٤٧]. ولكنّ هذه الفرضية ستزعزعها مقاربة غراف وولهوزن الثورية.

وهكذا نرى أنّ مجمل المسائل المتعلّقة بالبنتاتوكس قد طُرحت قبل غراف وولهوزن: من كتب البنتاتوكس، موسى أو غيره؟ وكان تساؤل حول المراجع، التقاليد الشفهية والكتابة وكيفية انتقالها. حول العلاقة بين المراجع والتاريخ. كيف صار البنتاتوكس إلى الشكل الذي نعرفه فيه الآن وكيف نحدّد زمن مراحله الرئيسية؟

ب – نظرية غراف وولهوزن

١ – الافتراض الوثائقي الجديد

سنة ١٨٥٣، إنطلق هرمان هوبفالد (١٧٩٦ – ١٨٦٦) من سفر التكوين فقط فقدّم نسخة محقّقة ومصحّحة للافتراض الوثائقي. وذلك كردة فعل ضد افتراض القطعات[٤٨]. فسمّيت نظريّته «الافتراض الوثائقي الجديد». قال هوبفالد: «ألف البنتاتوكس انطلاقًا من ثلاث وثائق مستقلة ومتوازية: وثيقة الوهيمية وهي الوثيقة الاساسية[٤٩]. وثيقة ثانية الوهيمية[٥٠] – وثيقة ثالثة تستعمل اسم يهوه لتدل على الله وهي التي ستصبح المرجع اليهوهي. وحاول هوبفالد أن يبيّن أنّ النصوص اليهوهية ليست تكملة للوثيقة الأساسية، بل تمثّل بقايا عمل أدبي كان مستقلاً عنها فيما مضى. وقال الشيء عينه عن الوثيقة الثانية (الوهيمية). جُمعت هذه الوثائق الثلاث بيد مدوّن عملَ بمهارة وبراعة فأعطانا نصاً يشبه إلى حد بعيد تآلف الأناجيل[٥١]. وسيقدّم أحد تلامذة هوبفالد، وهو بوهمار، النصوص

(٤٧) Cf W. H. SCHMIDT, *Exodus, Sinaï und Mose*, EDF, 191, Darmstadt, 1983, p. 5.

(٤٨) H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer* Zusammensetzung, 1853.

(٤٩) هي التي نسمّيها المرجع الكهنوتي E1 = Urschrift

(٥٠) ستسمى فيما بعد المرجع الالوهيمي E2, Cf Ilgen.

(٥١) هذا ما يسمى دياتسارون وهو عمل قام به طاطيانس في القرن ٢ ب م. نسّق نصوص الأناجيل الاربعة

المتوازية[٥٢]. وجاءت الوثائق حسب الترتيب التالي: الوثيقة الأساسية (= المرجع الكهنوتي)، الألوهيمي الثاني (= المرجع الالوهيمي)، اليهوهي (= المرجع اليهوهي)، تثنية الاشتراع (= المرجع الاشتراعي). وهكذا وضعت ثلاث ركائز سيَبني عليها غراف وولهاوزن نظريتها حول البنتاتوكس: الأولى: شرعية النقد الأدبي (استعمال الاسم الإلهي). الثانية: وجود ثلاث وثائق متوازية ووثيقة غير متوازية هي تثنية الاشتراع. الثالثة: إنّ التقليد الاشتراعي جاء بعد التقليد اليهوهي. ولكن تضمّنت الوثيقة الأساسية (= المرجع الكهنوتي) جوهر الشريعة التي هي أساس البناء. هذا ما قاله هوبفالد وسابقوه. ولكن ولهوزن سيعارض هذا القول فتسمّى معارضته «الثورة الولهوزية». وإذ يعيد النظر في كرونولوجية المراجع، يقدّم الافتراض الوثائقي الجديد الذي سيفرض نفسه على العلماء فرضاً تامًّا.

٢ – جاءت الشريعة فيا بعد

منذ سنة ١٨٣٩، أدرك ادوارد رويس (١٨٠٤ – ١٨٩١)[٥٣]، أنّ شرائع التوراة العبادية تنتمي إلى زمن متأخّر في تاريخ إسرائيل. وسيقدّم تلميذه كارل هاينريخ غراف (١٨١٥ – ١٨٦٩) البرهان على ذلك، فيبيّن أنّه لا سفر التثنية ولا الأنبياء ولا الأسفار التاريخية (يش، قض، صم، مل) عرفت الشرائع الكهنوتية[٥٤]. فقد دوّنت هذه الشرائع في إطار إخباري خلال الجلاء أو بعد الجلاء. وفي الواقع، قال باحثون عديدون إنّ سفري التثنية والعدد يعودان إلى زمن المنفى، وذلك منذ سنة ١٨٣٠[٥٥]. وسار باحثون آخرون في الخط عينه. فتوصّل تيودور نولدكه سنة ١٨٦٩ إلى بناء الالوهيمي الأولى (=الكهنوتي)

فحصل على نص واحد.

(٥٢) E. BOHMER, *Das erste Buch der Thora,* Halle, 1862.

(٥٣) هذا ما سيقوله فيا بعد في مقدمة كتابه.

E. REUSS, *Die Geschichte der Heiligen Schrift des Alten Testaments,* 1881, 1890, 2° éd. CF aussi A. CAUSSE, *La bible de Reuss* in RHPR 9 (1929) p. 1 – 31.

(٥٤) K. H. GRAF, *Die geschichtilichen Bücher des Alten Testaments,* 1866.

(٥٥) C. P. W. GRANBDERG, J. F. L. GEORGE, J. ORTH. Cf R. J. THOMPSON, op. cit, p. 21 – 24.

كاملا، ولكنّه ما زال يعتبره أقدم المراجع. وفي السنة عينها، برهن إبراهام كوانان (١٨٢٨ – ١٨٩١) في تاريخ إسرائيل الديني[٥٦] أنّ النصوص الإخبارية والتشريعة في المرجع الكهنوتي[٥٧] تشكّل وحدة وقد دوّنت في بابلونية خلال المنفى. وأخذ غراف بهذه النظرة[٥٨]. وهكذا تبلبلت كرونولوجية المراجع: فما اعتُبر إلى الآن النواة الأولانية القديمة، جُعل في نهاية الكرونولوجيا، ولم يعد يمثّل إلاّ النتاج النهائي لتطوّر طويل بل ثمرة انحطاط هذا التطوّر.

٣ – مراجع البنتاتوكس حسب ولهوزن

لقد ثبت ولهوزن (١٨٤٤ – ١٩١٨) في كتابه عن تأليف الهكساتوكس[٥٩] نظرية سيتبعها الباحثون سحابة قرن من الزمن. ميّز ولهوزن ثلاث طبقات في البنتاتوكس: اليهلوهيمي (= يهوهي + الوهيمي)، تثنية الاشتراع (= الاشتراعي)، المرجع الكهنوتي[٦٠]. نلاحظ أنّ ولهوزن الذي قبل بما قيل عن المراجع السابقة، لا يميّز بين اليهوهي والالوهيمي. فاليهلوهيمي هو في نظره مؤلّف أدبي وتدويني بُني انطلاقًا من مرجعين رئيسيين هما اليهوهي والالوهيمي، ونجد في هذين المرجعين بقايا ثلاث طبقات متعاقبة: اليهوهي الأوّل والثاني والثالث، الالوهيمي الأوّل والثاني والثالث. ولكنّه يعتبر أنّه لا يمكن الرجوع إلى ما قبل اليهلوهيمي الذي يجعله في القرن الثامن. أمّا المرجع الاشتراعي فيعود إلى زمن يوشيا، والمرجع الكهنوتي إلى ما بعد الجلاء. ويشدّد ولهوزن على

(٥٦) A. KUENEN, *The Religion of Israel*, t. II, London / Edinburg, 1892, p. 157 ss. Cf S. J. DE VRIES, *The Hexateucfal Criticism of Abraham Kuene* dans JBL 82 (1963) p. 31 – 57.

(٥٧) كان كوانان أول من سمّى هذا «المرجع الكهنوتي» وهو الاسم الذي يحتفظ به إلى الآن.

(٥٨) K. H. GRAF, *Die Sogennante Grundschrift der Pentateuch* in A. MERX (éd), Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments, I, 1869, p. 466 – 467. Cf R. J. THOMPPSON. *op. cit.* p. 54 – 57.

(٥٩) J. WELLHAUSEN, *Die composition des Hexateuchs und der Historichen* Bücher des Alten Testaments, 3° éd., Berlin, 1899.

ظهر أولا في اربع مقالات بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٨٧٨ قبل ان يجمع في كتاب واحد.

(٦٠) سمّاه «الكودكس الكهنوتي» في تاريخ اسرائيل سنة ١٨٧٨، ص ١٠٠٨. وفي تأليف الهكساتوكس (١٨٩٩). الطبعة الثالثة، ص ١ سماه الرابع، لانه اعتبر الكودكس الكهنوتي «كتاب العهود الاربعة».

Cf aussi Geschichte Israels, Berlin, 1878, parue plus tard sous le titre Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin, 1883, 1927, 6° éd.

أنّ كل من الطبقة اليهوهيّة والكهنوتية تمتد إلى نهاية سفر يشوع لأنّ خبر احتلال الأرض هو جزء مكمّل لمشروعها التاريخي. ولهذا يجب أن نتكلّم (كما يقول ولهوزن) عن الهكساتوكس لا عن البنتاتوكس. ولن يعارض أحد هذا الرأي قبل مرتين نوت.

٤ – نظرية المراجع وتاريخ إسرائيل

وفهم ولهوزن حالاً أنّ نظرية المراجع ترافق نظرة جديدة إلى تاريخ إسرائيل، بل إلى تطوّر ديانة إسرائيل[٦١]. وقد تأثّرت نظرية المراجع بالنظرة إلى التاريخ والعكس بالعكس. ولكنّ ما يهم ولهوزن قبل كل شيء هو التطوّر التاريخي للنظُمُ العبادية كما عكستها المراجع المختلفة. وهكذا ميّز ثلاث حقبات كبرى: الحقبة الملوكية التي يعكسها المرجع اليهلوهيمي. الإصلاح اليوشياني حوالي سنة ٦٢٢ الذي يمثّله المرجع الاشتراعي. حقبة ما بعد الجلاء، وإعادة البناء التي يعبّر عنها التقليد الكهنوتي. وإنّنا نستطيع أن ندرك هذه المراحل الحاسمة بطريقة نموذجية انطلاقًا من تطوّر النظم الخمسة التالية: موضع العبادة، الذبائح، الأعياد، الكهنوت، العشر.

أوّلاً: موضع العبادة: في الزمن الملوكي، تفترض النصوص وجود أماكن عبادة عديدة (هياكل، مشارف، معابد الآباء...). ويركّز موضع العبادة في أورشليم في أيّام يوشيا (رج تث ١٢). أمّا المرجع الكهنوتي فيفترض أنّ العبادة تركّزت قبل ذاك الوقت، فيعود بها إلى زمن البريّة وخيمة الاجتماع.

ثانيًا: الذبائح: في الزمن الملكي، لم تكن الذبائح منظّمة، فارتبطت بالطبيعة ومورست في إطار عائلي. حصر يوشيا الذبائح في أورشليم (تث ١٢: ١٣ ي) وترك للعوام نحر الحيوانات من أجل الاستعمال اليومي. أمّا المرجع الكهنوتي فيبيّن أنّ طقوس الذبائح دخلت في كتاب الرتب في الزمن اللاحق للمنفى.

ثالثًا: الأعياد: في المرجع اليهلوهيمي (أي اليوهي والالوهيمي. رج ٢٣: ١٤، ١٩؛ ٣٤: ١٨ – ٢٦) كانت الأعياد زراعية محضة فتحدّثت عن مباركة الحقول والغلال

(٦١) Cf G. ROUILLER, *Julius Wellhausen. Sa méthode historique et critique* in F. BOVON/ G. ROUILLER, *Exegesis,* Neuchâtel / Paris, 1975, p. 69 – 78.

وأظهرت ارتباطها بالعالم الكنعاني. أمّا في المرجع الاشتراعي (تث ١٦ : ١ – ١٧) فارتبطت الأعياد بأحداث حاسمة من تاريخ إسرائيل. وفي المرجع الكهنوتي (رج لا ٢٣ : ١ – ٤٤؛ عد ٢٨ : ٢٩) تحرّرت الأعياد من عالم الطبيعة، ودخلت في كتاب الطقوس.

رابعًا: الكهنوت: في الزمن الملوكي، كان لكلّ معبد كهنوته الخاص (رج ١ صم ٢١ : ٢). أزال الإصلاح اليوشياني المعابد، وعاد باللاويين إلى أورشليم (تث ١٨ : ٦ – ٨). ولكنّ هذا الإجراء لم يتحقّق (٢ مل ٢٣ : ٩): جعل حزقيال اللاويين خدّامًا للكهنة، لأنهم خدموا على المشارف (حز ٤٤ : ١٠ – ١٤). وسيتثبّت هذا الوضع في المرجع الكهنوتي (عد ١ – ٤). صار الكهنوت الشرعي في يد أبناء هارون، وعلى رأسهم الكاهن الأعظم والرئيس الحقيقي للثيوقراطية.

خامسًا: العشر: كان العشر قبل المنفى ضريبة ملكية (١ صم ٨ : ١٥) فصارت في المرجع الكهنوتي واجبًا مفروضاً على المؤمنين من أجل الكهنة (عد ١٨ : ٢٤).

وهكذا يقتنع ولهوزن أنّ الشريعة ليست في أصل إسرائيل القديم، بل في أصل العالم اليهودي في الحقبة التي بعد الجلاء، وأنّ زمن المرجع الكهنوتي يميّز بدايات العالم اليهودي. زالت الحرية الماضية وصارت الشريعة حاضرة في كل مكان، وتحولت الثيوقراطية (حكم الله) إلى هيروقراطية (حكم الكهنة). ولكن، ماذا تعلمنا المراجع عن حقبة البدايات؟ أشياء قليلة جدًا. ففي نظر ولهوزن، كل شيء يبدأ مع الملكية. فالأخبار اليهلوهيمية تعكس الملكية.

في بداية القرن العشرين وجد التأويل النقدي نموذجًا متماسكًا يتعرّف به إلى أصول الهكساتوكس وتأليفه. ولكن بقيت أسئلة عالقة، فحوّر العلماء أمورًا هامّة في نظرية ولهوزن دون أن يلغوها.

ج – تعمّق في نظرية ولهوزن

إتّفق الباحثون في نهاية القرن التاسع عشر على وجود ثلاثة (أو أربعة مراجع) وحدّدوا ترتيبها الكرونولوجي: اليهلوهيمي (أو اليهوهي والالوهيمي)، الاشتراعي، الكهنوتي. ولكنهم لم يتّفقوا اتفاقًا تامًا على تاريخ المراجع: جعلوا المرجع اليهوهي بين القرن العاشر

والقرن السابع، والمرجع الالوهيمي بين سنة ٩٠٠ وسنة ٧٠٠، والمرجع الكهنوتي خلال المنفى أو بعد المنفى. وظل الجدال عالقًا فيا يخص تحديد المراجع وتماسكها. ثمّ تساءلوا: هل نحن أمام نتاج كتّاب أم أمام تقاليد شفهية جمعها المدوّنون. وما كانت أهداف «المدونين» من الناحية التاريخية والإيديولوجية واللاهوتية؟

١ – تقسيم المراجع

تحدث ولهوزن عن ثلاث طبقات للتقليد اليهوهي والتقليد الالوهيمي. أمّا بودي فحلّل تك ١ – ١١ ووجد كاتبين يهوهيين (يهوهي واحد، يهوهي اثنان) ثمّ كاتبا يهوهيا ثالثًا دوّن ما قاله الأولان[٦٢]. وطبق سماند[٦٣] هذه النظرة على مجمّع الهكساتوكس فتحدث عن مرجعين يهوهيين متوازيين وتبعه في ذلك ايسفالدت[٦٤] الذي سمّى المرجع الأقدم مرجع العوام (يقابل الكهنة). وتحدّث فوهرر[٦٥] عن المرجع اليهوهي الأوّل وسمّاه مرجع البدو. اعتبر سماند وايسفالدت وفوهرر كل من المرجع اليهوهي الأوّل والثاني مرجعين مستقلين، أمّا سمبسون فاعتبر أنّ اليهوهي الثاني هو ناشر اليهوهي الأوّل، وهكذا انضمّ فوهرر إلى كتّاب مثل كيليان وفريتز وده بوري[٦٦] الذين يعتبرون أنّ اليهوهي الواحد ضمّ إلى خبره موادّ أدبية قديمة.

أمّا فيا يخص المرجع الكهنوتي، فقد تحدث ولهوزن عن ثلاث طبقات أدبية متعاقبة. أمّا فون راد[٦٧] فرأى فيه تجميع مرجعين متوازيين (كهنوتي أ و ب).

(٦٢) K. BUDDE, *Die bibliische Urgeschichte*, Giessen, 1883, p. 455 ss. Voir H. GUNKEL, Genesis, Göttingen, 1910, 3° éd. (= 1966, 7° éd), p. 1 – 4.

(٦٣) R. SMEND (Sen) *Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht*, Berlin, 1912. Il a été influencé par C. BRUSTON, les quatre sources des lois de l'Exode in R Th Ph 16 (1883), p. 329 – 369. Les deux Jéhovistes in R Th Ph 18 (1885) p. 5 – 34; 429 – 528; 602 – 637.

(٦٤) O. EISSFELDT, *Hexateuuchsynopse*, Leipzig, 1922 (= Darmstadt, 1963). Einleitung, p., 224 – 282. Voir aussi C. A. SIMPSON, *The Early Tradition of Israel*, Oxford, 1948.

(٦٥) E. SELLING / G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1965, 9° éd. p. 173 – 179. Cf aussi H. CAZELLES, art. *Pentateuque dans DBS*, VII (Paris, 1966), col. 687 – 858 et stt col. 770 – 803.

(٦٦) R. KILIAN, *Die vorpriestlichen Abrahamsüberlieferungen*, BBB, 24, Bonn, 1966; V. FRITZ, Israel in der Wüste, M ThSt, 7, Marburg, 1970, p. 107 ss. A. DE PURY, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de jacob*, Etb, 1955, Paris; stt p. 49 – 55.

(٦٧) G. VON RAD, *Die Priesterschrift in Hexateuch*, BWANT, IV, 13, Stuttgart, 1934.

إنّ محاولات التقسيم امتدّت فوصلت بالبحاثة إلى حائط مسدود، فتخلّوا عنها. وكذلك نقول عن نهاية اللوحة التاريخية: هل تنتهي مع يشوع (هكساتوكس) أو مع القضاة (هبتاتوكس). أو مع صموئيل (اوكتاتوكس) أو مع الملوك (انياتوكس). إنّ كل هذا البحث بان عقيمًا. ولكن تكوّنت تقاربات عديدة هي «تاريخ الأشكال[٦٨] أو الفنون الأدبية» و «تاريخ التقاليد»[٦٩].

٢ – غونكل وتاريخ الأشكال

حين ظهرت مؤلّفات ولهوزن، ظهرت مدرسة أخرى هي مدرسة تاريخ الديانات. ارتبطت بأسماء: ولف غراف بوديسين (١٨٧٤ – ١٩٢٧). البرت ايشهورت (١٨٥٦ – ١٩٢٦)، هرمان غونكل (١٨٦٢ – ١٩٣٢)، هوغو غراسمان (١٨٧٧ – ١٩٢٧). وشدّدت على ضرورة الخروج من تحديد الطبقات الأدبية في النص الكتابي والسعي إلى إدراك الجوهر الذي هو التقاليد والأفكار والتجذّرات السوسيولوجية والدينية والحضارية[٧٠]. وصارت هذه المحاولة ممكنة بفضل اكتشافات نصوص أدبية وميتولوجية في بلاد الرافدين. لم يحاول أصحاب مدرسة تاريخ الديانات أن يجعلوا من الديانة الإسرائيلية نتاجًا بخسًا من نتاجات الحضارة البابلية، بل أن يبرزوا خصائص الخبرة الإسرائيلية ويحدّدوا موقعها في الإطار التاريخي لسائر الخبرات في هذا الشرق.

وتوصّل غونكل إلى نقل بديهيات مدرسة تاريخ الديانة إلى مستوى تأويل العهد القديم. قال: يجب أن نعالج تاريخ الأدب الإسرائيلي من زاوية تاريخ الفنون الأدبية. هو لم يتخلَّ عن ممارسة النقد الأدبي، ولكنّه لم يحصر نفسه فيها. فتساءل عن طبيعة الأخبار والدورات والمجموعات الأدبية التي هي وراء المراجع. طبق غونكل مقاربات لاوث وده واتي على سفر التكوين[٧١]

Pour une réfutation de la thèse de Von Rad, voir P. HUMBERT, Die literarische Zweiheit der Priester - Codex in den Genesis, ZAW, 58 (1940/41), p. 30 – 57, stt p. 54 – 55.

(٦٨) Formgeschichte.

(٦٩) Uberlieferungsgeschichte.

(٧٠) P. GIBERT, *Une théorie de la légende:* Hermann Gunkel, Paris, 1979, p. 15 – 34.

(٧١) H. GUNKEL, *Shöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgescichtliche*

والمزامير[٧٢] فأسس تاريخ الاشكال.

أوّلاً: المسائل الجديدة التي طرحها غونكل

وتوسّع غونكل في برنامجه الثوري في مقدّمة شرحه لسفر التكوين (خاصّة بعد الطبعة الثالثة، سنة ١٩١٠). قال: التكوين هو مجموعة خرافات. أراد غونكل أن يفهمنا أنّ كتّاب المراجع ليسوا «خلاّق» الخرافات التي يوردونها. لقد جمعوا أخبارًا شعبية ودورات أساطير وتقاليد شفهية. لهذا، وبعد أن حلّل ورتّب مختلف أنماط الأساطير المجموعة في سفر التكوين، طرح سؤالين جديدين:

السؤال الأوّل: التاريخ الأدبي السابق للبنتاتوكس (أو بالأحرى لسفر التكوين)، ودور التقليد الشفهي. قبل ولهوزن ومدرسته بإسهام المراجع المكتوبة سابقًا فاعتبروا أصحابَ المراجع كتّابًا. أمّا غونكل فاعتبرهم «جمّاعين»، فكيف يبدو بعد ذلك التاريخ الأدبي لمادة إخبارية جمعتها هذه المراجع؟ لقد تكوّنت دورات من الأساطير قبل أن تصل إلى يد اليهوهي أو الالوهيمي. غير أن غونكل يعتبر أنّ الوحدة الأولانية هي الأسطورة المستقلة: إنّها خبر صغير وايتيولوجي وهو يحاول أن يفسر أصل طقس من الطقوس أو مكان من الأمكنة أو مجموعة بشرية. وحين تكونُ الأسطورة قصيرةً، نقول إنّها حُفظت في شكل قديم. وانتقلت كل هذه الأساطير بطريقة شفهية. أمّا الأخبار الطويلة، مثل تك ٢٤ أو قصة يوسف، فهي تدلّ على آثار عمل أدبي وعلى أنّها حديثة العهد. ومهما يكن من الأمر، فالأساطير كلّها سابقة لتدوينها في إطار مراجع البنتاتوكس. حين دوّنت الأساطير كان وراءها تاريخ طويل. وإنّ اكتشاف أهمّية التقليد الشفهي دفع غونكل لأن يطرح سؤالاً ثانيًا.

السؤال الثاني: تجذّر التقاليد في محيطها الحياتي. حاولت كل سطرة أن تفسّر أصل ظاهرة أو عادة خاصّة، أو سعت إلى تعليم جماعة (تك ٢٥: ١٩ - ٣٤)، تتجذّر في إطار سوسيولوجي، بل في وضع محدّد. أمّا فيما يخصّ سُطَر سفر التكوين، فلنفكّر في تسليات

Untersuchung über Gen 1 und Ap joh 12, 1894, 1921, 2° éd; Genesis, Göttingen, 1901, 1903, 3° éd.

(٧٢) H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926, 4° éd. H. GUNKEL/J. BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, Göttingen, 1933.

بأن نفهم تجذر نصّ ووظيفته السوسيولوجية وحب علينا كلّ مرّة أن نطرح الأسئلة التالية: من يتكلّم؟ إلى من يتوجّه؟ في أيّة ظروف (حضارية، تاريخية، سوسيولوجية) يتكلّم؟ ما الذي يفترضه لدى سامعيه وما هو الهدف الذي يصبو إليه حين يقول ما يقول؟ لا نطرح هذه الأسئلة فقط على السطر في شكلها الأصلي وإطارها، بل على تحوّلات المادّة الإخبارية وتكيفاتها.

ثانيًا: النتائج المترتبة على نظرتنا إلى البنتاتوكس وتاريخ إسرائيل

كيف تخيل غونكل صيرورة سفر التكوين؟ قال هناك في البدء عدد من العناصر تناقلتها البيوت. واستعاد هذه الأساطير ونشرها جماعة من الرواة المحترفين. ومع الوقت تجمّعت الأخبار التي كانت منعزلة، فكوّنت دورات من الأساطير ارتبطت الواحدة بالأخرى. فعدم التماسك في اللحمة الإخبارية للخبر الكتابي لا يعود فقط إلى تجاور المراجع الأدبية المختلفة، بل إلى اختلاف السطر والدورات التي جمعها أصحاب هذه المراجع. وقال غونكل: ليس «اليهوهي» أو «الالوهيمي» شخصاً فردًا. إنّه مدرسة من الرواة دوّنوا مراجع جاءت من أماكن مختلفة. وهكذا ركّز غونكل انتباهه الرئيسي على المراحل الأدبية السابقة للنقل.

٣ – بروز إسرائيل قبل الزمن الملكي

لم يهتم غونكل بإعادة بناء تاريخ إسرائيل، لأنّ ما يهمّه هو الاختبارات لا الأحداث، الأشكال النموذجية لا النصوص، الأوضاع لا النظم. ولكنّ نتائج مقاربة غونكل كانت هامة للبحث التاريخي. فبعد أن فُتِحت طريقٌ أمام التقاليد الأدبية الأولى، إنتقل اهتمام الباحثين من الزمن الملكي إلى الزمن القبل ملكي، إلى زمن البدايات.

فحوالي سنة ١٩٣٠ ومع أعمال البراشت ألت (١٨٨٣ – ١٩٥٦) ومرتين نوت (١٩٠٢ – ١٩٦٨)، أعيد بناء الزمن السابق للملكية، وهذا البناء سيدوم سحابة أربعين سنة. في سنة ١٩٢٩، نشر ألت دراسة حول «إله الآباء»[٧٣]. فالإله الذي تتحدّث عنه

(٧٣) A. ALT, *Der Gott der Väter*, in BWANT 3 (1929) = A. ALT, *Kleine schriften zur*

أخبار الآباء ينتمي في نظره إلى نموذج من الآلهة عبدته عشائر البدو. لا اسم علم لهذا الإله، ولكنّه يسمّى إله الأب (إله إبراهيم مثلاً) الذي تجلّى له. وهكذا نجد في سفر التكوين آثار ديانة سابقة لإسرائيل، ديانة تحمل تقاليد تعود إلى الأصول البدوية لبعض المجموعات الإسرائيلية. كان الآباء عند غونكل أبطالاً من الفولكلور أو رموزًا شعرية، فصاروا عند ألت مؤسّسي عبادة وبالتالي أشخاصاً تاريخيين في بداية تاريخ إسرائيل. وإنّ اكتشاف الأصل البدوي لعدد كبير من التقاليد سيتيح لأحداث الخروج والإقامة في كنعان (انتقال من حالة البدو إلى حالة الحضر) أن تدخل بطريقة ملموسة في إطار تاريخي. كان مرتين نوت متحفّظاً بالنسبة إلى موسى والخروج، ولكنّه تحدّث عن نظام أسباط إسرائيل الاثني عشر(٧٤) وعن وظيفة «قضاة إسرائيل»(٧٥)، فوصل إلى نظم إسرائيل القبل ملكية. وقدمت رابطةُ الأسباط المقدّسة(٧٦) الإطار الثابت الذي فيه وُلد ونما شعبُ إسرائيل وديانته.

وإنّ نظرية «الأشكال التكوينية»(٧٧) أثّرت على درس المواد التشريعية، فميّز ألت(٧٨) بين الفتاوى(٧٩) والاوامر(٨٠). فالفتاوى تعود إلى العالم الكنعاني، والأوامر إلى العالم الإسرائيلي فتمثّل الإرث البدوي في الحقبة السابقة لتاريخ إسرائيل. واهتمّ رنتدورف(٨١) بالشرائع الذبائحية في المرجع الكهنوتي، وقال إنّ هذه الفرائض تعود إلى ما قبل المنفى.

Geschichte des Volkes Israel, I, München, 1953, p. 1 – 77.

(٧٤) M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* in BWANT, IV, 1, Stuttgart 1930 = Darmstadt, 1966, 2° éd.

(٧٥) M. NOTH, *Das Amt des «Richter Israels»* in W. BAUMGARTNER (éd.) Festschrift A. Bertholet, Tübingen, 1950, p. 404 – 417 = Gest. Stud. Zum AT, II; ThB, 39. München, 1969, p. 71 – 85.

(٧٦) أمفكتونيا في العالم اليوناني. هناك ١٢ قبيلة تعيش حول المعبد. وكل قبيلة تؤمّن خدمة المعبد شهرًا في السنة. كان بنو إسرائيل ١٢ قبيلة، وكذلك بنو إسماعيل (تك ٢٦ : ١٢ – ١٦).

(٧٧) في الالمانية: Formgeschichte

CF K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?* Neukirchen, 1964, 1981, 4° éd.

(٧٨) A. ALT, *Die Ursprunge des israelitischen Rechts, Leipzig, 1934=Kl. Schr. I. p. 278–332.*

(٧٩) الفتاوى. مثلاً: عد ٣٥ : ١٦ ي: ان كان قد ضربه بأداة... وان ضربه بحجر.. وان ضربه بأداة يد.

(٨٠) الاوامر: اكرم اباك وامك (خر ٢٠ : ١٢). والنواهي: لا تقتل (خر ٢٠ : ١٣).

(٨١) R. RENDTORF, *Die Gesetze in der Priesterschrift,* Göttingen, 1954. Cf aussi H. KOCH, *Die Priesterschrift von Exodus* 25 bis Leviticus 16, Göttingen, 1959.

وحاول رافنتلون أن يبيّن أنّ «شريعة القداسة» (لا ١٧ – ٢٦) تعود إلى الزمن الملكي[٨٢]. وأخيرًا، اكتشف باحثون عديدون موادّ سابقة للمنى في تث ١٢ – ٢٦[٨٣]. ومع جرامان[٨٤] عادت الوصايا العشر إلى الزمن الموسوي. وباختصار القول هدفت كل هذه الأبحاث قديمًا إلى إعادة اعتبار الشريعة عنصرا في التقليد الإسرائيلي[٨٥]وفي هذا ردّة فعل ضد نظرية ولهوزن التي جعلت الشريعة العنصر المتأخّر في البنتاتوكس.

٤ – مارتين نوت و تاريخ التقاليد

إنّ مارتين نوت قد شدّد في أبحاثه حول البنتاتوكس على ثلاث نقاط. الأولى: تحديد البنتاتوكس. تحدّث عن التتراتوكس (أربعة أدراج أو لفائف) لا عن الهكساتوكس (ستّة أدراج). الثانية: أشار إلى طابع المرجع الكهنوتي: إنّه خبر لا شريعة. الثالثة: توقّف عند تاريخ البنتاتوكس قبل أن يدوّن: لقد تألّف البنتاتوكس انطلاقًا من خمسة مواضيع.

– بالنسبة إلى النقطة الأولى. لاحظ نوت في تفسيره لسفر يشوع أنّ مراجع البنتاتوكس (اليهوهي والالوهيمي والكهنوتي) غير ممثّلة في هذا السفر[٨٦]. ولكن كان من الواضح له أنّ مراجع البنتاتوكس القديمة روت هي أيضاً احتلال كنعان، لأنّ المواعيد للآباء وأخبار الخروج عن مصر وعبور البريّة واحتلال شرق الأردن لا تفهم إلاّ اذا أدَّت بنا إلى دخول بني إسرائيل إلى أرض كنعان. ويستنتج نوت: أزيلت الأخبار الأصلية (يهوهي، الوهيمي، كهنوتي) المتعلّقة باحتلال كنعان حين تدوين البنتاتوكس تدوينه الأخير. وهكذا صار الهكساتوكس (نظرية ولهوزن) البنتاتوكس بل التتراتوكس. لم يدخل سفر التثنية في البنتاتوكس (ما عدا ف ٣٤ وبعض المقاطع الكهنوتية الصغيرة) قبل أن يدوّن المؤرّخ الاشتراعي مجموعته المؤلّفة من أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك.

---

(٨٢) H. REVENTLOW, *Das Heiligkeitsgesetz formeschichtlich untersucht,* Neukirchen, 1961. stt p. 165 ss.

(٨٣) A. C. WELCH, *The Code of Deuteronomy,* London, 1924; G. VON RAD, *Das Gottesvolk in Deuteronomium,* BWANT III, 11 (= 47), Stuttgart, 1929.

(٨٤) H. GRESSMANN, *Mose und Seine Zeit,* Göttingen, 1913, p. 472 – 473.

(٨٥) لا يزال بحاثة يهود عديدون يقولون ان المرجع الكهنوتي سابق لزمن المنى.
Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel,* London, 1961, p. 175 – 200; A. HURVITZ, *The Evidence of Language in Dating* the Priestly Code, RB 81 (1974) p. 24 – 56.

(٨٦) M. NOTH, *Das Buch Joshua,* HAT, Tübingen, 1937, 1953, 2° éd, p. 16.

– بالنسبة إلى النقطة الثانية. اعتبر المرجع الكهنوتي، ولمدّة طويلة، شريعة (خر ٢٥ – عد ٩) يحيط بها إطار إخباري. فصار مع نوت عملاً إخباريًا وانحصرت الأقسام التشريعية ببعض فصول (خر ٢٥ – ٣١، ٣٥ – ٤٠؛ لا ٨ – ٩). اما الباقي (لا ١ – ٧، ١١ – ١٥، ١٧ – ٢٦) فقد أقحم فيما بعد(٨٧). وهكذا فصل نوت بين الشريعة والتاريخ، فعاد إلى موقف غراف(٨٨). فلم تعد المواد التشريعية تلعب دورًا من أجل فهم أصل التوراة وصيرورتها. فإذا كان «الكهنوتي» مرجعا يهدف أوّل ما يهدف إلى إيراد التاريخ، فهذا يفسّر لنا لماذا اختار المدوّن الأخير هذا المرجع كلحمة أساسية بنى عليها مجمل بنائه.

– بالنسبة إلى النقطة الثالثة. حاول غونكل أن يحيط بالتقاليد الشفهية التي هي في أساس أخبار التكوين. ولكنّه اهتمّ قبل كل شيء بالوحدات الصغيرة وأبقى في الغموض المجموعات الواسعة ومسيرة النقل والتحوّل التي أوصلتنا إلى سفر التكوين في صيغته الحالية. أمّا نوت فتابع المشروع بطموح أكبر في كتابه عن تاريخ التقاليد في البنتاتوكس (١٩٤٨). فسعى إلى رسم تاريخ تقاليد البنتاتوكس منذ البدايات إلى التكوين الأخير للبنتاتوكس. ولكنّ نوت فعل مثل غونكل، فاهتمّ بالمراحل الأدبيّة السابقة لتكوين التقاليد. وبدأ فلاحظ أنّ كل تقاليد البنتاتوكس في شكلها الحالي تدخل في منظور يجمع كل إسرائيل. فبرهن أنّ بعض هذه التقاليد ارتبط بمجموعة من المجموعات قبل أن يدخل في تكوين شعب إسرائيل. ولكنّ كل هذه التقاليد مرّت عبر إيديولوجية إسرائيلية كاملة قبل أن تُجمع في مراجع البنتاتوكس. هذا يعني أنّ تقاليد البنتاتوكس في الشكل الذي وصلت إلينا تفترض وجود كيان تاريخي هو شعب إسرائيل، هو مجموعة الأسباط الاثني عشر. فإن كانت حقبة القضاة تشكّل المرحلة الأولى لتكوين جوهر البنتاتوكس وبنيته، أقلّه في الشكل الأدبي، فتأسيس الملكية الداودية تشكّل المرحلة الأخيرة. وهكذا يعكس مجملُ تقاليد البنتاتوكس مرحلةً تاريخية لم تأت فيه سلطة مركزية لتحرم القبائل من استقلالها والنظم من طابعها الفدرالي. ويشدّد نوت أيضاً على أنّ التقليد الإسرائيلي الموحّد الذي

(٨٧) M. NOTH, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuchs,* Stuttgart, 1948 = Darmstadt 1960, p. 7 ss.

(٨٨) Cf R. E. CLEMENTS, *Pentateuchal Problems* in G. W. Andersen (éd.), Tradition and Interpretation, Oxford, 1979, p. 96 – 124.

جُمع في البنتاتوكس، يعكس وضعًا تاريخيًا كانت نقطة ثقل القبائل فيه في مملكة الشمال. وأتاحت الملكية تدوين هذا التقليد العظيم الذي شهد له اليهوهي والالوهيمي ومؤلّفو أخبار داود. إذًا، جاء تكوين التقليد من الزمن السابق للملكية. أمّا كتّاب مراجع تقليد البنتاتوكس فلم يتدخّلوا على مستوى هذا التكوين. بل أخضعوا هذا التقليد لصيغة جديدة وتفسير جديد وتوسّع يكـيّفه والوضع الحاضر أي الوضع الملكي. ولكن كيف توصّلت أساطير وتقاليد مختلفة المصادر إلى تكوين تقليد إسرائيلي موحّد؟ استند نوت إلى أعمال فون راد، فاعتبر أنّ نواة البنتاتوكس (أو أوّل فكرة لتقليد إسرائيلي موحّد) وُجدت في الاحتفالات العبادية لرابطة إسرائيل المقدّسة (السابقة للملكية). وإذ أراد إسرائيل السابق للملكية أن ينظّم هذا التقليد الإسرائيلي الأولاني (كان نواة ثمّ زيدت عليه مواد إخبارية جديدة)، أفاد من مواضيع كبيرة مثّل بعضُها ما حملته المجموعات المختلفة لبناء التقليد المشترك. أمّا المواضيع القديمة التي سيُبنى عليها الباقي، فهي الخروج من أرض مصر والإقامة في كنعان. ومع هذين الموضوعين، هناك الوعد للآباء، المسيرة عبر البرية، الوحي في سيناء. كانت هذه المواضيع مستقلّة بعضها عن بعض في البداية، فارتبطت بواسطة مسيرات، وأنساب، وأبطال، فشكّلت لحمة أدبية متواصلة. وانتهى هذا العمل، كما يقول نوت، قبل أن يدوَّن التقليد الإسرائيلي الموحّد في مراجع البنتاتوكس المختلفة.

شعلة مدهشة قدّمها نوت وسيكمّلها فون راد فتفرض نفسها على الباحثين حتى العقد السابع من هذا القرن. ولكنّ الباحثين اليوم يعارضون هذه النظرة، ويعودون إلى تقليد إسرائيلي تكوّن في كل عناصره المعيارية قبل تأسيس الملكية. وسنعود إلى هذه المعارضة فيما بعد.

٥ – فون راد وتكملة نظرية ولهوزن

تأثر جرهارد فون راد (١٩٠١ – ١٩٧١) بمرتين نوت والعكس بالعكس. ولهذا نتحدث عن الاثنين معًا. فالذي حمله فون راد إلى دراسة البنتاتوكس لا يقل عمّا فعله نوت. لقد كان فون راد أوّل من طرح مشكلة صيرورة الهكساتوكس (نفهمه كمجموعة أدبية وكمدلول – وذلك قبل نوت)، وأثار الإسهام الخاصّ بكل من هذه المراجع.

أوّلاً: صيرورة الهكساتوكس حسب فون راد. انطلق فون راد من الهكساتوكس[٨٩] في شكله النهائي ليكتشف نواته الأصلية. الهكساتوكس هو بنظره فنّ أدبي وله بالتالي محيط حياتي أولاني. وقد حُفظت نواة الهكساتوكس في «النؤمن» التاريخي في تث ٦: ٢٠ – ٢٤؛ ٢٦: ٥ ب – ٩؛ يش ٢٤: ٢ ب – ١٣.

فالنص الثاني (تث ٢٦: ٥ ب – ٩) هو الأوّل ويسميه فون راد «النؤمن التاريخي الصغير» الذي يتضمّن في قلبه الخروج وعطية الأرض. يُبرز الخبرُ السابق للآباء في ذكر «الأب الأرامي» (الذي كان يعقوب إسرائيل على ما يبدو). أمّا تاريخ البدايات (تك ١ – ١١) وعطية الشريعة في سيناء فأمران غائبان. ويتجذّر هذا النؤمن تجذّرًا عباديًا في عيد الأسابيع (أو العنصرة)، وفي الزمن السابق للملكية في عيد عهد شكيم الذي يعتبره فون راد احتفالاً سنويًا للقبائل الإسرائيلية الاثنتي عشرة (أمفكتيونيا). وانطلاقًا من هذا النؤمن العبادي ومن تقليد سيناء المتجذّر في ليتورجية عيد المظال، ألّف اليهوهي لحمة الهكساتوكس الإخبارية. إذًا دور المراجع، ولاسيّمَا المرجع اليهوهي، هو دور أساسي. وسيوجّه فون راد انتاجه كلّه إلى صاحب أقدم مرجع في البنتاتوكس. هو المرجع اليهوهي.

ثانيًا: اليهوهي ومشروعه. كان اليهوهي في نظر غونكل اختصارًا يدل على مسيرة تدوينية. فصار عند فون راد شخصيّة فردية وكاتبًا ولاهوتيًا. لا شكّ في أنّ اليهوهي استعاد تقليدًا ملتحقًا بإسرائيل في العهد السابق للملكية، ولكنّه كان أوّل من أعطى الهكساتوكس شكلاً أدبيًا. ولهذا كان ما حمله إلى هذه الدراسة كبيرًا جدًّا.

ثالثًا: في ما يخص المادّة الإخبارية: لم يكن يتضمّن التقليد في نواته إلاّ نزول الأب يعقوب (إسرائيل) إلى مصر، الخروج من مصر، الدخول إلى أرض كنعان. فأدخل اليهوهي تقليد سيناء وأغنى المقدّمة الآبائية فأدخل تقاليد إسحق وإبراهيم، وخلق «مقدّمة المقدّمة» فبدأ الهكساتوكس بخبر بدايات البشرية (تك ٢ – ١١). ولم يقم اليهوهي بهذا العمل الواسع من أجل فائدة تاريخية محضة: فهدفه هدف لاهوتي. هو يريد أن يبيّن أنّ الملكية الداودية هي النهاية التي أرادها الله لتاريخ إسرائيل السابق للملكية. وأبرز قصدَه اللاهوتي

(٨٩) G. VOV RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch,* BWANT, IK, 26, Stuttgart, 1938 = Stud. zum AT, ThB, 8 München, 1961, 2° éd. p. 9 – 86.

بجمع أخبار وكتل تقاليد. مثلاً: جعل تاريخ البشرية الملعونة في تك ٢ - ١١ يسبق تاريخ البركة التي بدأت مع إبراهيم. وهذا ما يعبِّر عنه في بعض المقاطع التي فيها يربط التقاليد ويفسّرها. وهكذا، فكرازة اليهوهي تجد تعبيرها الواضح في مقطع أساسي هو وعد الله لإبراهيم في تك ١٢ : ١ - ٣. فالأمّة الكبيرة التي تكون نسله هي شعب إسرائيل في أيّام مملكة داود، والاسم العظيم هو الاسم المعطى لداود (٢ صم ٧ : ٩٨). إنّ اليهوهي هو في نظر فون راد الشاهد على عصر من النور، وقد ترك لنا «أعظم نتاج في تاريخ الفكر البشري في كل العصور»[٩٠].

ويبدو الالوهيمي والكهنوتي ضعيفين بجانب اليهوهي، بل هما شكّلا رجوعًا إلى الوراء. هذا ما يدعو إلى درس لاهوت هذه المراجع، وهذا عمل سيقوم به ولف[٩١] الذي سيدرس كرازة اليهوهي والالوهيمي، وزيمارلي[٩٢] الذي سيدرس كرازة الكاتب الكهنوتي.

هؤلاء هم ورثة ولهوزن، وقد حاول كل منهم أن يجد في هذه المملكة الواسعة منطقة يحتلّها. رسم ولهوزن حدود المملكة. عاد غونكل إلى أصول الأخبار الشفهي فجعل أخبار سفر التكوين في إطار حياتها الأصلي. واتّبع نوت مسيرة التقليد، فاكتشف روافد النهر الرئيسي. وعاد فون راد إلى تأويل دقيق لتاريخ التدوينات فاهتم بإيديولوجية هذه المملكة. ولكنّ بحثَ الواحد لم يلغِ شرعية بحث الآخر ولم يصطدم به، بل أكّده وثبّته، ولهذا بدت نظرية ولهوزن قلعة ارتاح فيها عدد كبير من المؤرخين. ولكنّ الدودة كانت في الثمرة...

د - أوّل الرافضين لهذا الوفاق

إنّ المداخل التي ظهرت في الستينات وبداية السبعينات، ولاسيّما مداخل فوهرر وكايزر[٩٣] وكازيل، قد جعلتنا نشعر أنّنا أمام وفاق أساسي على المسائل الرئيسية المتعلقة بتكوين البنتاتوكس: كانت نظريةُ الوثائق وفصلُ المراجع الأساسَ الذي لا غنى عنه لكل

(٩٠) G. VON RAD, *Das Erste Buch Mose*, p. 17. Trad. frse, la Genèse, Genève (s. d.) p. 20.

(٩١) H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten* in Ev Th 24 (1964) p. 73 – 98 = Ges. Stud zum AT, ThB 22 (1964) p. 345 – 373; *zur Thematik der Elohistischen Fragmente in Pentateuch* in Ev Th 29 (1969) p. 59 – 72 – Ges. Stud zum AT, 1973, 3° éd. p. 402 – 417.

(٩٢) W. ZIMMERLI, *Sinaibund und Abrahambund*. Ein beitrag zum Verständnis der Priesterschrift (1960) in Gesammelte Aufsätze zum AT, ThB, 19, München, 1963, p. 205 – 216.

(٩٣) O. KAISER, *Enleitung in das Alte Testament*, Gütersloh, 1969.

بحث علمي. تاريخ اليهوهي: القرنان العاشر والتاسع. الالوهيمي: نهاية القرن الثامن. الاشتراعي: بين نهاية القرن الثامن وبداية القرن السادس. الكهنوتي: في القرنين السادس والخامس. وفرضت أقوال نوت نفسها فيما يخصّ التاريخ الأدبي السابق للتقاليد، وكان أثر فون راد واضحًا فيما يتعلّق بالتوجيه اللاهوتي للمراجع(٩٤). ولكن حلّل رنتدورف(٩٥) ما نُشر في ذاك الوقت فاكتشف أنّ الوفاق ظلّ سطحيًا. فحين ننظر أبعد من المداخل ونصل إلى الشرح والتأويل، نجد الاختلافات بين الباحثين حول التحديد الدقيق لكل مرجع، حول أصل المراجع ومقصدها وتاريخها(٩٦). ولهذا، وقبل أن نحلّل الأزمة الحالية. نقدّم أصواتًا رفضت الفترة السابقة.

١ – انتقادات في زمن ولهوزن

هناك الأسقف كولنسو(٩٧) الذي أخذ بنظرية الوثائق، ولكنّه شدّد سنة ١٨٦٥ على نشرة اشتراعية للهكساتوكس أي على تدوين تمّ في عهد يوشيا فكمّل خبر اليهوهي والالوهيمي(٩٨). لقد كان كولنسو أوّل من قابل الأساليب فأكّد أنّ تك ١٥ و ٢٢ هما نصّان اشتراعيان. أما فارن(٩٩) فاعتبر سنة ١٨٩١ أنّ البنتاتوكس هو نتاج الفترة التي بعد الجلاء. وقادته مقابلة بين أخبار الهكساتوكس واخبار أسفار الأخبار ونحميا وعزرا، إلى الاستنتاج أنّ البنتاتوكس هو برنامج إعادة بناء الجماعة اليهودية بين القرنين الخامس والثالث. وفي سنة ١٩٠٣ عارض دهسي(١٠٠) شرعية تبديل الأسماء الإلهية كمعيار لفصل

---

(٩٤) J. BRIEND, *Une lecture du pentateuque*, Cahier Evangile, 15, Paris, 1976; A. de PURY, *Les sources du pentateuque:* une introduction, in cahiers protestants, sept. 1977. n° 4, p. 37 – 48.
نجد في هذين المرجعين عرضاً مختصرًا لهذا التوافق حول المراجع الاربعة.

(٩٥) R. RENDTORF, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin / New - York, 1976, p. 80 ss.

(٩٦) CF E. ZENGER, *Auf der Suche nach einen Weg aus der Pentateuchkrise* in Th Rev 78 (1982), col 353 – 363, stt col 355.

(٩٧) CF P. B. NICHLIFF, John William Colenso, London, 1964.

(٩٨) J. W. COLENSO, *The Pentateuch and Book of Joshua Critically examined*, part. V. London, 1865, p. 53.

(٩٩) M. VERNES, *Essais bibliques*, Paris, 1891, p. 149 – 170.

(١٠٠) J. DAHSE, *Textkritische Bedenken gegen den Ausganspunkt der heutigen Pentateuch*

المراجع. وشدد كلوسترمان[١٠١] سنة ١٨٩٣ على أن نقطة انطلاق كل تحليل للبنتاتوكس يجب أن تكون العمل الاشتراعي لا العمل اليهوهي. فالشريعة تشكّل في نظره قلب البنتاتوكس، وحولها تجمّعت سائر العناصر. ومن اللافت أنّ هذه الأفكار التي تجاهلها عصرُها عادت إلى البروز في الجدال الحالي.

٢ - ليس الالوهيمي مرجع البنتاتوكس

طُرحت مسألة الألوهيمي منذ ظهرت نظرية ولهوزن. كان ولهوزن يتحدّث عن اليهلوهيمي، لأنّه يستحيل الفصل بين اليهوهي والالوهيمي. ولهذا ظلّ متحفّظاً فيما يخص المرجع الالوهيمي. أمّا بروكش[١٠٢] الذي كرّس كتابًا للالوهيمي فأعلن أنّ البنتاتوكس الحالي لم يحتفظ لنا إلاّ ببعض مقاطع من ملحمة مملكة الشمال الكبرى، كما يسميها. ولماذا شوّه المرجع الالوهيمي؟ استعمل المدوّن المرجع اليهوهي كأساس كتابه ولم يعد إلى المرجع الالوهيمي إلاّ من أجل تكملات ظرفية. ولكنّ هذا الطابع المفتّت للالوهيمي قاد فولز ورودلف[١٠٣] إلى استنتاج آخر: لم يوجد المرجع الالوهيمي يومًا في الهكساتوكس. فالاشارات التي تدّل على وجود مرجع مستقل ومتواصل هي ضعيفة جدًّا. واعتبر فولز ورودلف أنّ ما كان يُنسب إلى الالوهيمي هو جزء من اليهوهي أو زيادات نابعة من التقليد الإشتراعي. قال فولز: ليس الكهنوتي مؤلّفًا أدبيًا مستقلاً، بل طبقة تدوينية أعادت تفسير خبر سابق. وهكذا عاد إلى افتراض التكملات. لم تلق أفكار فولز ورودلف أي نجاح[١٠٤]. وسيتّخذ موفنكل[١٠٥] وحده موقفًا في الخط عينه، فيعتبر أنّ الالوهيمي هو نسخة مختلفة عن اليهوهي، وقد جاءت من التقليد الشفهي حوالي سنة ٨٠٠.

kritik, in Archiv für Religionswissenschaft, 6 (1903), p. 305 – 319. Cf cependant la réplique de J. SKINNER, *The Divine Names in Genesis*, 1914.

(١٠١) A. KLOSTERMANN, *Der Pentateuch*, Leipzig, 1813, Neue Folge, 1907.

(١٠٢) O. PROCKSCH, *Das Nordhebraïsche Sagenbuch: die* Elohimquelle, Leipzig, 1906.

(١٠٣) P. VOLZ / W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* BZAW, 63, Giessen, 1933; W. RUDOLPH, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua*, BZAW, 68, berlin, 1938.

(١٠٤) F. AHUIS, *Der klagende Gerichtsprophet, C Th MA, 12 (1982; Autorität in Umbrich, C Th MA, 13, 1983.* اتبع اهويس موقف فولز ورودلف.

(١٠٥) S. MOWINKEL, *Erwägung zur Pentateuchquellen Frage*, Oslo, Trondhein, 1964.

٣ – موقف المدرسة السكندينافية(١٠٦)

تحدّثنا حتّى الآن عن التأويل الألماني والأعمال التي تأثّرت به، ولكن لا ننسى أنّ الابحاث توسّعت في أماكن أخرى ولاسيّما في سكنديناڤيا. لم تنتج المدرسة السكندينافية توافقًا شبيهًا بتوافق مدرسة ولهوزن، إلاّ أنّ بحّاثة هذه المدرسة التقوا حول مبادئ كبرى ثلاثة: الاول: أصل تقاليد التوراة في العبادة. الثاني: لم تلعب الكتابة أي دور في نقل التقليد قبل المنفى، وكل التقاليد انتقلت بصورة شفهية(١٠٧). الثالث: لا قيمة للنقد الادبي التقليدي مع تقطيعه للمراجع، أقلّه في الفترة السابقة للجلاء. وقصارى القول أنّ الباحثين السكندينافيين جعلوا التدوين متأخرا مع علمهم أنّ أصل التقاليد قديم نسبيًا.

لا يمثل موفنكل المدرسة السكندينافية تمثيلاً كليًا(١٠٨) لأنّه يقول بوجود مرجع يهوهي قديم(١٠٩). ولكنّه يعتبر أنّ المقطع عن سيناء يعكس عيد السنة الجديدة الذي يُحتفَل به في أورشليم(١١٠) واعتبر بدرسن خر ١ – ١٥ وحدة متناسقة ومستقلّة: رأى فيها أسطورة عبادية ترتبط بالفصح(١١١). أمّا بالنسبة إلى انجنال فالشكل الأدبي للبنتاتوكس والأسفار التاريخية يعود إلى ما بعد المنفى(١١٢). ولكنّ هذا لا ينفي وجود مواد قديمة. وقال: لا تفسّر تناقضات النصوص بالنقد الأدبي، بل بالتقاليد الشفهية قبل أن تدوّن. هل سيقطّع انجنال

---

(١٠٦) E. NIELSEN, *The Traditio - Historical Study of the Pendateuch since 1945,* with special emphasis on scandanivia in K. JEPPESEN / B. OLZEN (ed.), The Production of Time, Tradition, history in Old Testament scholarship, sheffield, 1984, p. 11 – 28.

(١٠٧) نجد هنا ملخصاً جيدًا عن المدرسة السكندينافية

التقليد الشفهي عند غونكل يرتبط بالنشاط الاخباري في الاوساط القديمة التي انتجت الاخبار. اما المدرسة السكندينافية فتدل بالتقليد الشفهي على مسيرة النصوص الشفهية المحددة بواسطة مضمونها والثابتة في نصّها (رج نقل النصوص نقلاً شفهيًا في العالم اليهودي الذي بعد التوراة).

B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Khristianinty,* Uppsala, Lund, Kobenhaven, 1961.

(١٠٨) Cf D. R. A. P. THOMAS, *An Appreciation of Sigmund Mowinkel's Contribution to Biblical Studies,* in JBL 85 (1966) p. 315 – 325.

(١٠٩) S. MOWI, NCKEL, *Tetrateuch - Pentateuch, Hexateuch,* BZAW 90, Berlin, 1964 p. 9.

(١١٠) S. MOWINCKEL, *Le décalogue,* EH PhR, 16, 1927.

(١١١) J. PEDERSON, *Passahfest und Passahlegende,* ZAW 52 (1934), p. 161 – 175.

(١١٢) J. ENGNELL, *Gamla Testamentet,* I, Stockholm, 1945; Cf aussi H. S. NYBERG, *Studien Zum Hoseabuch,* Uppsala, 1935, stt p. 8.

النصوص مرّة أخرى؟ لا ، فقد بدا سبّاقًا في النقد الأدبي إذ ميّز مجموعتين كبيرتين: مجموعة «الكهنوتي» التي تغطّي التتراتوكس وتضمّ كتلاً من التقاليد مثل تاريخ البدايات وخبر إبراهيم وقصّة يوسف والمجموعات التشريعة. ومجموعة «الاشتراعي» التي تقابل ما يقوله غوت. تجاهل التأويلُ الألماني أعمالَ المدرسة السكندينافية، ولكن من الواضح أنّ المشاكل التي طرحتها هذه المدرسة لعبت دورًا هامًّا في الجدال القائم الآن.

هـ – رفض الوفاق الوهوزي وبروز النقد الجديد

نظن لأوّل وهلة أنّ مرحلة الفوضى[١١٣] التي يتخبّط فيها البحث حول البنتاتوكس[١١٤] منذ بضع سنوات قد برزت مع كتابَيْ سميد ورندتورف. ولكنّنا ننسى أنّها تهيّأت منذ زمن بعيد في أبحاث رفضت الخضوع والانقياد، فهدّدت الوفاق القائم.

١ – إطار الرفض واسبابه

أوّلاً: اكتشاف أهمّية الظاهرة الاشتراعية في البنتاتوكس

لاحظ مارتين نوت في سفري الخروج والعدد سمات اشتراعية في عدد كبير من النصوص في التتراتوكس. ولكنّه لم يُبرز أي نموذج تفسيري لهذه الظاهرة. ولكنّ لوثار برليت سيطرح بوضوح وجود التقليد الاشتراعي في التتراتوكس. في كتابه عن لاهوت العهد، برهن على أنّ نصوص العهد القديم التي تتحدّث عن العهد (بريت في العبرية) في المعنى اللاهوتي، لا يمكن أن تكون سابقة للتيّار الاشتراعي. ولهذا فهناك نصوص عديدة نُسبت إلى اليهوهي والالوهيمي واعتبرت بالتالي قديمة، جعلها برليت متأخّرة وفسّرها في إطار تاريخي مختلف. مثلاً: تك ١٥ (ظهور الرب لإبراهيم)، خر ١٩ – ٢٠ (في سيناء)، يش ٢٤ (الاجتماع الكبير في شكيم). وقام واينفيلد بجردة كاملة لميزات النصوص

---

(١١٣) J. VERMEYLEN, *La formation du pentateuque à la lumière de l'exégère historico-crique*, in Revue Théologique de Louvain 12 (1981) p. 321 – 346.

(١١٤) L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT, 56, Neukirchen, 1969.

الاشتراعية من الوجهة اللغوية واللاهوتية[١١٥]. فانطلق العلماء ممّا وصل إليه برليت ووانيفيلد فوجد بعضهم في التتراتوكس طبقة سابقة للتقليد الاشتراعي، والبعض الآخر طبقة لاحقة، وأعلن آخرون أن كل «النؤمنات» التاريخية في تث ٦ و ٢٦ ويش ٢٢ هي نتاج اللاهوت الاشتراعي لا نواة الهكساتوكس كما قال فون راد. وهكذا سقطت نظرة فون راد إلى أصول البنتاتوكس، وتهدّدت رسمة ولهوزن.

ثانيًا: جدال حول بناء إسرائيل في الزمن السابق للملكية

منذ البداية، ارتبطت أزمة نظريات البنتاتوكس بأزمة الافتراضات حول إسرائيل القبل ملكي التي فرضت نفسها على التأويل الألماني حوالي سنة ١٩٣٠. لقد تأسّس التاريخ الأوّل لإسرائيل على تاريخ قديم للنصوص اليهوهية. فجاء النقد وهدم ما بُني قبله.

بالنسبة إلى إله الآباء: لا يعكس نظريةَ إله الآباء نموذجُ ديانة بدوية خاصّة ببعض الجماعات الإسرائيلية الأولى. فذكر إله الآباء في سفر التكوين يهدف إلى جعل جسر بين أخبار الآباء المتعددة. فديانة هذه الأخبار تمثّل ديانة شعبية إسرائيلية في الزمن الملكي أو في ما بعد المنفى.

بالنسبة إلى مواعيد الله للآباء. اعتُبرت هذه المواعيد عنصرًا ثانويًا دخل في التقاليد التي أخذ بها اليهوهي. ولكن جاء من يجعل هذه المواعيد وكأنّها ثمرة تفسير تقاليد الآباء في زمن المنفى. حاول بعضهم أن يبيّن أنّ وعد الأرض (مثلا في تك ٢٨) يرتبط ارتباطاً وثيقًا بإطار اخباري في دورات قديمة، ولكن مال العلماء إلى رفض الموعد كتقليد من أصل سابق للملكية.

بالنسبة إلى زمن الآباء. انتقد ثومسون[١١٦] بناء عصر آبائي ووضع مجتمع قبل إسرائيلي انطلاقًا من نصوص تشريعية وُجدت في الشرق القديم خلال الألف الثاني (نوزو). واعتبر مع ولهوزن، أنّ أخبار الآباء تعكس واقع الملكية لا زمنًا قديمًا. وراح فان ساترز[١١٧] يقول إنّ هذه النصوص دوّنت في زمن المنفى.

(١١٥) M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteromicschool,* Oxford, 1972.
(١١٦) T. L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarcha narratives,* BZAW, 133, Berlin / New - York, 1974.
(١١٧) J. VAN SETERS, Abraham in History and Tradition, New - York / London, 1975.

بالنسبة إلى الإقامة في كنعان. قدّم ألت نموذجًا عن انتقال الجماعات البدوية إلى حالة الحضارة ليفسّر إقامة بني إسرائيل في كنعان. انتقد زوبير[١١٨] هذه النظرية وشدّد على أنّ الشرق القديم لم يعرف تطورًا خطوطيًا من البداوة إلى الحضارة. فتربية المواشي الصغيرة (كالغنم) والانتجاع (الانتقال طلبًا للكلأ) ليسا بالضرورة ميزة شكل من أشكال الحياة البدوية، بل يكوّنان نشاطاً خاصاً بشعب متحضّر. وتوسع غوتوالد[١١٩] بنموذج يفسر تكوّن فدرالية قبائل إسرائيلية على أرض فلسطين.

بالنسبة إلى تجمّع القبائل الاثنتي عشرة (امفكتيونيا أو تجمّع حول المعبد الواحد). رفض بعض العلماء أن تكون قبيلة يهوذا قد دخلت في هذا التحالف في الزمن السابق للمملكة. وراح البعض الآخر يرفض إطلاقًا مفهوم الامفكتيونيا في إسرائيل القبل الملكي. وهكذا لم يبق الشيء الكثير مما بناه الت، نوت، فون راد عن إسرائيل السابق للملكية. وقال العلماء إنّ النصوص اليهوهية تُشرَح بالأحرى على ضوء الملكية المتأخّرة إن لم يكن على ضوء أيّام المنفى.

ثالثًا: البنيوية والشكل النهائي للنص

وجاءت الأبحاث البنيوية في العالم الفرنسي والأميركي، فأثّرت على الأبحاث البيبلية وذلك بعد سنة ١٩٦٠. ترك العلماء الإطار التاريخي وتعلّقوا بالنص في شكله النهائي. لقد أثّرت المحاولة البنيوية على التأويل التاريخي النقدي. فبنية النص والتطابقات التوازنية قدّمت براهين للتأويل الكلاسيكي فحدّد تجانس أو عدم تجانس نصّ من النصوص، ورفضَ بعض التقطيعات التقليدية. وهكذا اهتمّ أصحاب التأويل التاريخي النقدي بتقنيات التأليف ودراسة الأساليب في نصوص البنتاتوكس، ولنا مثل على ذلك في ما فعله لوهفنك[١٢٠] في سفر التثنية، وسكا[١٢١] في سفر الخروج. وإنّ شايلدس[١٢٢] سيعلن أنّ

(١١٨) B. ZUBER, *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*, OBO, 9, Fribourg / Göttingen, 1976.

(١١٩) N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Hahweh. A Sociology of liberated Israel, 1250 – 1050 B. C.*. C. Maryknoll, N. Y. 1979.

(١٢٠) N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, Analecta Biblica, 20, Roma, 1963.

(١٢١) J. L. SKA, *Le passage de la mer*, Anatecta Biblica, 109, Roma, 1986.

(١٢٢) B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979. Voir H. M. BARSTAD, *Le canon comme principe exégétique*. Autour de la contribution de Brevard S. CHILDS à une herméneutique de l'Ancien Testament, St

البنتاتوكس لا يُفهم إلا إذا انطلقنا من أسفار موسى الخمسة في شكلها القانوني.

رابعًا: أولى نتائج هذا التبدّل

أعلن مرتين نوت في مقدّمة تفسيره لسفر العدد: لو لم يكن في حوزة الشرّاح إلاّ سفر العدد لما استطاعوا أن يتكلّموا عن افتراض المراجع الثلاثة المتوازية. ولكنّ نظرية المراجع كانت متجذّرة في العقول، فلم يعارضها أحد معارضة جدية، ولكن بدأت الامور تتبدّل في نهاية الستّينات. فتمّنى فينات[١٢٣] أن يُعاد النظر في الأسس، وأعتبر أنّه لا يمكن التحدّث عن البنتاتوكس قبل النشاط التدويني الكهنوتي. فأخبار الآباء جاءت بعد أخبار قديمة نقرأها في خر، لا، عد. وفي سنة ١٩٦٧ أعلن واغنر[١٢٤] أنّه لا يرى مستقبلاً للنظريات الكلاسيكية حول البنتاتوكس. وأخيرًا وجد ديبنر وشولت سلسلة من التفكّكات في الرأي العام حول البنتاتوكس فقدّما نموذجًا آخر يربطان فيه البنتاتوكس بالوضع التاريخي العام اليهودي بعد زمن المنفى.

وفي النصف الأوّل من السبعينات، تزعزع اليقين لدى أصحاب المدرسة القديمة. حافظ وسترمان في الجزء الثاني لتفسير سفر التكوين على نظرية المراجع الأربعة ولاسيّما المرجع اليهوهي القديم، ولكنّه تخلّى عن المرجع الالوهيمي الذي اعتبر نصوصه نُتَفًا من مجموعة ضائعة. واعتبر أن لا فائدة من تقسيم النصّ إلى مراجع، كما أنّنا لا نستطيع أن ننسب نصوصاً كثيرة لا إلى اليهوهي ولا إلى الكهنوتي. ولمّا ظهر كتابا شميد ورندتورف انفجرت الأزمة واعتبر العلماء أنّنا لا نستطيع بعد الآن أن نتمسّك بالافتراض المراجعي في شكله القاسي.

Th 38 (1984), p. 77 – 91.

(١٢٣) F. E. WAGNER, *Re - Examining the foundations*, JBL, 84 (1965) p. 1619.

(١٢٤) N. E. WAGNER, *Pentateuchal Criticism.* No clear Future in CJT 13 (1967) p. 225–232.

والاوهيمي في النصف الثاني من القرن الثامن أي بعد سنة ٧٢٢. وبعد سنة ٥٨٧ كان التقليد الاشتراعي في البنتاتوكس. هناك أربع طبقات تُدخل تث في التوراة وتبني تاريخًا اشتراعيًّا ينطلق من سفر التكوين ليصل إلى سفر الملوك الثاني. أو هناك أربع نسخات اشتراعية (٥٨٥، ٥٧٥، ٥٦٠، ٥٢٥) تُدخل شريعة التثنية في التوراة الآتية من أيّام يشوع، وتؤثّر على الأفكار من تك إلى ٢ مل. وخلال المنفى في بابل أو بعد المنفى، وُلد المرجع الكهنوتي مستقّلاً قبل أن يتأثّر بتدوين أورشليمي، أو هو لم يكن مستقّلاً بل كان تدوينًا للبنتاتوكس في الزمن اللاحق للمنفى في نسختين، الكهنوتي الأوّل والكهنوتي الثاني.

ثانيًا: نظرة جديدة إلى الملحقات التي جاءت متأخّرة

انطلق بعض الشراح من تك ١٢ – ٢٥ و٣٧ – ٥٠، فبيّنوا أنّنا نفهم البنتاتوكس فهمًا أفضل إن نحن جعلناه ثمرة إعادة تفسير متواصل. مثلاً الأخبار الثلاثة التي تروي كيف بيعت سارة أو رفقه: ليست إشارة إلى مراجع متوازية، بل محاولات متعاقبة لتفسير خبر واحد. في الأصل، نملك تدوينًا الوهيميًا لتقاليد يهوهية أوّلى. ثمّ كان التدوين اليهوهي في زمن المنفى أو بعده. كانت طبقات متلاحقة جاء بعدها التقليد الكهنوتي. يعتبر فان ساترس أنّ الكهنوتي ينطلق من تك ١ ليصل إلى قض ١:١ – ٢:٥. أمّا شميث فلا يحدّد نهاية المرجع الكهنوتي، ويعتبر أنّ التدوين الاخير للبنتاتوكس يدل على الروح النبوية التي توسّعت في موضوعات الإيمان والمواعيد للآباء فاستعادت أمورًا أخذتها من التقليد الاشتراعي.

٣ – نقد التقاليد وعودة الى اللغة والموضوعات

سنة ١٩٧٦ نشر شميد كتابه عن اليهوهي فهاجم الإجماع القائم بلغة بسيطة وبرهنة واضحة، وأظهر ضعف النهج الذي أخذ به العلماء إلى الآن. إنطلق من الأسلوب والفن الأدبي وموضوعات النصوص اليهوهيّة المهمّة(خر٣ – ٤، ٧ – ١٠، ١٤، ١٥، ١٧؛ عد ١١، ١٢، ١٧؛ خر ١٩ – ٢٤، ٣٢ – ٣٤؛ تك ١٥)، وبيّن أنّ هذه النصوص تفترض التيّار النبوي الكلاسيكي الذي عرفه القرنان الثامن والسابع. فخبر دعوة موسى

(خر ٣) يشبه خبر دعوة نبوية (أشعيا أو إرميا). وعبارة «رأيت شقاء شعبي» (خر ٣ : ٧) تفترض تأثير الجماعة على الفرد في مجتمع منظّم.

ترك شميد جانبًا العلاقة بين اليهوهي والتاريخ الاشتراعي. فتابع العمل تلميذه روزي الذي قابل بين نصوص التاريخ الاشتراعي والتتراتوكس. قابل يش ٢ - ٦ مع خر ١٦ - ٢٥ وعد ٢٢ : ٢٢ - ٣٥، وخر ٣ : ١ - ٥. وقابل يش ٩ - ١٠ مع تك ٣٤ وتث ١-٣ مع عد ١٣ - ١٤. ووصل إلى النتيجة التالية: النص اليهوهي يفترض التاريخ الاشتراعي، وهكذا اعتبر روزي أن اليهوهي جاء بعد التدوين الاشتراعي الأوّل.

٤ - نقد كل نموذج مؤسّس على المراجع

أظهر رندتورف كل التناقضات والتفكّكات في نموذج نوت وفون راد، ودعا إلى التخلّي عن نظرية المراجع من أجل تحرير العلماء في أبحاثهم حول البنتاتوكس. إنطلق من مجموعات كبيرة تتميّز بتماسكها. مثلاً: تاريخ البدايات (تك ١ - ١١)، الآباء (تك ١٢ - ٥٠)، أخبار موسى (خر ١ - ١٥)، حول سيناء (خر ١٩ - ٢٤)، إقامة بني إسرائيل في البرّية (خر ١٦ - ١٨؛ عد ١١ - ٢٠)، امتلاك الأرض (سفر يشوع).

انتقلت هذه الوحدات بصورة مستقلّة. فالخروج من مصر، لا يقال عنه إنّه عودة إلى أرض الآباء. وتكوّنت كل من هذه الوحدات حسب طريقة خاصّة بها. ودرس رندتورف تك ١٢ - ٥٠ محللاً موضوع المواعيد. فالمواعيد هي اللحمة بين الآباء. وكان التدوين الأوّل اشتراعيًا (هذا يظهر في تك ٥٠ : ٢٤؛ خر ١٣ : ٥ - ١١؛ خر ٣٢ : ١٣؛ ٣٣ : ١ - ٣ أ؛ عد ١١ : ١٢؛ ١٤ : ٢٣؛ ٣ : ١١). لا يحدد رندتورف زمن تدوين هذه النصوص، ولكنّه يعتبر الكهنوتي طبقة تدوينية ثانية وإن كانت مميّزة عن التدوين النهائي للبنتاتوكس.

وطبق بلوم، تلميذ رندتورف، طريقة معلمه، فاكتشف في أصل تقليد يعقوب أخبارًا مستقلّة (تك ٢٨؛ ٢٥ : ٢١ ي؛ ٢٧) تعود إلى الزمن السابق للمملكة. وجاءت تدوينات ثلاثة متعاقبة ففسّرت المادّة الأولى وتوسّعت فيها فبنت «خبر يعقوب». في القرن الثامن، ارتبط خبر يعقوب بخبر يوسف، وبين سنة ٧٢٢ وسنة ٥٨٧، ارتبطت دورة أبرام - لوط (تك ١٣، ١٨، ١٩) بدورة يعقوب. وشدّد بلوم على أنّ جوهر دورة إبراهيم (تك

١٢ : ١٠ ي؛ ٢٢؛ ٢٦) تكوّن في زمن المنفى. وسننتظر بعد المنفى ليُربَط تاريخ الآباء بباقي أسفار البنتاتوكس.

أمّا كروزمان فطبّق نموذج رندتورف على تاريخ البدايات (تك ٢ – ١١). كان فون راد قد قابل بين تاريخ البشرية المميّز بتكاثر الخطيئة، وبين خبر الآباء المميّز ببركة الله وخلاصه. هذا هو لاهوت التاريخ اليهوهي في أيّام سليمان. أمّا كروزمان، فلم يجد أيّة إشارة إلى تتابع خلاصي في تك ١٢ – ٥٠. فهذا الخبر هو اعتبارات فلاّحين يهوذايين من القرن العاشر. فان تك ١٢ : ١ – ٣ يربط بين خبر الآباء وخبر البدايات، ولكنّ هذا النص دوّن بعد الجلاء فدعا المنفيين إلى العودة إلى البلاد.

إذًا نحن هنا أمام مقاطع أعيد النظر فيها وصحّحت مرارًا. قد يكون هناك مجموعات قديمة، إلاّ أنّ التدوين تمّ في ما بعد أيّام المنفى.

٥ – نحو اجماع جديد

منذ أن اعلنت الأزمة، لم يعد البحّاثة يحافظون على نظرية المراجع التي أعلنها ولهوزن وعبّر عنها غونكل ونوت وفون راد. ولقد اعترفوا أنّه من الصعب اكتشاف مراجع في خر، لا، تث، وأنّ تك يتألّف من موادّ تعود إلى ما بعد المنفى. لهذا توجّه العلماء إلى انتقاد التدوين في البنتاتوكس وكرّسوا مجهودهم حول فترة المنفى وما بعد المنفى بسبب أهمّيتها بالنسبة إلى تكوين البنتاتوكس.

وإنّ المحاولات التي ذكرنا بدأت تخلق إجماعًا أقلّه على نقطتين اثنتين. الأولى: صار التقليد الاشتراعي المحك لكل حل لمشكلة البنتاتوكس. الثانية: الطابع الخاص للنصوص الكهنوتية كمؤلّف مستقل أو طبقة تدوينية. هاتان النقطتان تقودان البحّاثة إلى درس مسائل طرحها البحث الجديد في عالم البنتاتوكس.

و – المسائل المطروحة اليوم

١ – التاريخ والشريعة

ينقسم البنتاتوكس قسمين متساويين تقريبًا بين نصوص تشريعية ونصوص إخبارية. وانفتحت طريقان تقليديتان أمام التفسير. فالتقليد اليهودي (السبعينية، قمران، فيلون، يوسيفوس، الرابانيون، العهد الجديد) فهم البنتاتوكس على أنه شريعة. أمّا التقليد

المسيحي فقرأه أوّل ما قرأه كتاريخ (أو خبر). هذا الفصل قد يؤثر على طريقة فهم أصول وتوسع البنتاتوكس كعمل أدبي. ونستطيع أن نطرح السؤال التالي: هل البنتاتوكس هو في الأصل تاريخ وجدت فيه الشريعة إطارها، أو هل هو أوّلاً مجموعة تشريعية بحثت لها عن إطار اخباري؟

بنى ولهوزن توقيت المراجع انطلاقًا من النظم العبادية كما تعكسها النصوص التشريعية. ولكن حين بيّن أنّ الشريعة الكهنوتية والشريعة الاشتراعية هما عناصر متأخّرة بالنسبة إلى المراجع الإخبارية القديمة، فقد جعل العلماء يهتمّون بتحليل النصوص الإخبارية. فاعتبر نوت التقليد الكهنوتي تاريخًا وخبرًا. ومع أنّه أخذ بعين الاعتبار قِدَم بعض المجموعات الشرائعية، فقد أحّل الشرائع في المقام الثاني بالنسبة إلى الأخبار.

ومن جهة ثانية قال ديبنر إنّ الأخبار في سفر التثنية هي عظة تحيط بمجموعة قديمة من الشرائع. وطبّق القول على كل البنتاتوكس، فاعتبر الأخبار إطار تفسير ووعظ يتجمّع حول الشريعة. وهكذا تصبح نصوص تلك مدراشًا حول التوراة اليهودية في زمن بعد المنفى. وهكذا نجد في التقاء الشريعة بالخبر الوسيلة الأولى لدرس تأليف البنتاتوكس.

موقفان يدفعاننا إلى درس العلاقة بين التاريخ (الخبر) والشريعة ودور كل منها في التدوين الاخير للبنتاتوكس.

٢ – مسألة التدوين الأخير

يهتمّ الباحثون اليوم بالشكل النهائي أو القانوني للبنتاتوكس. ولكنّ الأسئلة عديدة. كيف نتعرف إلى التدوين الأخير؟ ما هي ميزاته؟ من كان مسؤولاً عنه؟ كيف نتصوّر هذا التدوين الأخير؟ هل نحن أمام تجميع وتقميش أم تفسير جديد لبنتاتوكس تكوّن سابقًا؟ ما هي علاقة التدوين الأخير بالطبقات الاشتراعية والكهنوتية في التتراتوكس؟ هل اتّبع التدوين الكهنوتي تدوينات اشتراعية متعددة؟

أوّل سؤال سنحاول أن نوضحه هو طبيعة الطبقة الكهنوتية. هل هو مؤلّف مستقل أم طبقة تدوينية؟ هناك اتفاق على القول إنّ الكهنوتي عرف النصوص السابقة (مثلاً تلك ١٧

عرف تك ١٥ وخر ٦ عرف خر ٣) وأعاد تفسيرها. هنا يُطرَح السؤال عن العلاقة بين النصوص الكهنوتية والنصوص السابقة لها.

ومتى دوّن المرجع الكهنوتي؟ لا في زمن الجلاء بل بعد الجلاء، كما يقول عدد من الشرّاح. وهناك نصوص ترتبط بالمدرسة الاشتراعية وموجودة في كل البنتاتوكس. ولكن ما هي طبيعة هذه النصوص وتماسكها وعلاقتها بعضها ببعض؟ هل نقول باربع طبقات اشتراعية (فيرمولن) أم يهوهي اشتراعي (روزي)؟ وما هي العلاقة بين التدوين الاشتراعي والنصوص الكهنوتية؟

٣ – مسألة أصل البنتاتوكس

نحن هنا أمام سؤالين: أصل المجموعات الأدبية الموجودة في البنتاتوكس. أصل البنتاتوكس كمشروع أدبي إجمالي.

ونطرح في السؤال الأوّل ما يسمّى المشروع الأدبي. هل نتكلّم عن تتراتوكس (تك، خر، لا، عد)، عن بنتاتوكس، عن هكساتوكس (يزاد يش). هل نتحدّث عن ملحمة وطنيّة تبدأ مع الآباء وتنتهي مع احتلال الأرض؟ وذهب روزي ليبحث في «النؤمنات» الاشتراعية عن أصل المشروع. أمّا فان سِترس فعاد إلى اليهوهي الذي دُوّن بعد المنفى.

ونعود إلى الوحدات (او المجموعات) الكبرى التي تكلّم عنها رندتورف والتي جاءت في محيطات مختلفة قبل أن تدخل في البنتاتوكس. ولكن ما هي هذه الوحدات؟ لا شكّ في أنّ هناك فاصلاً بين الآباء وخبر الخروج، ولكن أيّ فاصل بين الخروج والبرّية وسيناء (إنّها متلاحمة ومتداخلة)؟ لهذا لا بدّ من درس الهوّة التي تفصل أخبار الآباء عن أخبار خر، لا، عد.

هناك مجموعة تك ١٢ – ٣٥ وخر، لا، عد. هنا يلعب خبر يوسف (تك ٣٧ – ٥٠) دور العنصر الرابط بين هاتين المجموعتين. ولكن هل هناك وحدات صغيرة سابقة للمجموعات الكبرى؟

ونبحث عن تقاليد البنتاتوكس في سائر أجزاء التوراة، بالأخصّ عند الأنبياء.

(١) المدخل إلى الكتاب المقدّس، الجزء الثاني، ص ١٥

في أنّ هناك فاصلاً بين الآباء وخبر الخروج، ولكن أيّ فاصل بين الخروج والبرّية وسيناء (إنّها متلاحمة ومتداخلة)؟ لهذا لا بدّ من درس الهوّة التي تفصل أخبار الآباء عن أخبار خر، لا، عد.

هناك مجموعة تك ١٢ – ٣٥ وخر، لا، عد. هنا يلعب خبر يوسف (تك ٣٧ – ٥٠) دور العنصر الرابط بين هاتين المجموعتين. ولكن هل هناك وحدات صغيرة سابقة للمجموعات الكبرى؟

ونبحث عن تقاليد البنتاتوكس في سائر أجزاء التوراة، بالأخصّ عند الأنبياء.

لاحظ الشرّاح أنّ الحديث عن إبراهيم واسحق ويوسف وتقليد سيناء، ومواضيع أخرى لا ترد في الأدب السابق للمنفى. أمّا تقليد الخروج فنقرأه مثلاً عند هوشع، عاموس. فهل يعني أنّ غياب تقليد في التوراة (خارجًا عن البنتاتوكس) يعني أنّ هذا التقليد لم يكن موجودًا قبل الجلاء؟ ونلاحظ أيضاً أنّ يشوع ودبورة وجدعون ويفتاح وشمشون وشاول وإيليا واليشاع ليسوا مذكورين عند الآباء، ومع ذلك لا نرفض أصلهم السابق للجلاء.

كل هذا يطرح مسألة التقليد الشفهي. إن هو ١٢ يدل على أنّ التقاليد عن يعقوب والخروج كانت معروفة في أيّامه. هذا يعني أنّ أخبارًا انتقلت بطريقة شفهية قبل أن تدوّن بطريقة الصدفة.

خاتمة

إنّ حقل البنتاتوكس مفتوح للبحث والتنقيب. وإنّ فهمنا لتكوين البنتاتوكس أو نظرتنا إلى لاهوت شعب إسرائيل وروايتنا لتاريخ تقاليده، كل هذا يتعلّق بالأبحاث التي يقوم بها العلماء في هذا المجال. رفضنا الموقف السابق المستند إلى التقاليد الأربعة (يهوهي، الوهيمي، اشتراعي، كهنوتي)، ولكنّنا لم نقدّم نظرية أخرى. بل اكتفينا بطرح الأسئلة العديدة. قد يأتينا الجواب من العالم الغربي، وقد يأتينا من بحّاثة شرقيين يشدّدون على التقليد الشفهي الذي يعيش سنوات، بل أجيالاً طويلة قبل أن يدوّن في نص يصبح مقدّسًا في نظر شعب من الشعوب. تلك كانت مسيرة البنتاتوكس قبل تدوينه النهائي في الزمن اللاحق للمنفى.

الفصل الثامن

عمل المؤرّخ الاشتراعي

درج التقليد اليهودي على تسمية أسفار يشوع، القضاة، صموئيل، الملوك، الأنبياء الأوّلين أو السابقين. كما درج العلماء منذ مرتين نوت، خلال الحرب العالمية الثانية على تسمية هذه الأسفار التاريخ الاشتراعي.

١ – الأنبياء في العهد القديم

أ – في التوراة العبرية

سمّى التقليد اليهودي «أنبياء» مجموعة الأسفار التي تمتدّ من سفر يشوع الى ملاخي. ونحن نجد في هذه المجموعة عددًا كبيرًا من الفنون الادبية: هناك الكرونيكات الرسمية في البلاط الملكي ولوائح بأسماء الأشخاص كما بأسماء الأمكنة التي تقوم فيها المعابد «والمكتبات». وهناك بصورة خاصة أخبار ذات طابع شعبي، حيث يجد التاريخ امتداده في أخبار ملحمية تمجّد بطلاً من الأبطال أو قبيلة من القبائل أو تنشد معبدًا من المعابد. وهناك أخيرًا كتب نسبت الى نبيّ محدّد: أشعيا، ارميا...
وداخل «الأنبياء» جعل التقليد اليهودي قسمة داخل هذه المجموعة المتنوعّة. فميّز بين الأنبياء الأوّلين (أو: السابقين) الذين اعتدنا أن نسميهم «الأسفار التاريخية» (يش، قض، صم، مل)، وبين الأنبياء الآخرين (أو: اللاحقين) الذين هم أشعيا، ارميا، حزقيال، الاثنا عشر والذين نسميهم بالمعنى الحصري الأنبياء. لا نفهم هذه القسمة على المستوى

الزمني، كما لو أن يش، قض... دوّنت قبل أش، إر... بل على المستوى الترتيبي داخل الكتاب المقدس الذي جعل «الاسفار التاريخية» قبل الأسفار النبوية.

ب – النبؤة والأنبياء

عرف الشرق القديم الظاهرة النبوية منذ الألف الثاني: نساء ورجال يدخلون في حالة اختطاف فيتكلّمون باسم الإله الذي أرسلهم. اللغة هي هي والتعابير لا تختلف بين عالم التوارة وسائر آداب الشرق القديم. غير أن «النبوءة» التي ظلّت هامشية في الشرق، قد اتخذت في اسرائيل بُعدًا هامًا فطبعت بطابعها النظم السياسية والبنى الاجتماعية. فالأنبياء في اسرائيل يحملون اسمًا معروفًا حتى في أوساط الملك. لا شك في أن هناك جماعة الأنبياء (بني الأنبياء) الذين نجهل اسماءهم والذين نشطوا بصورة خاصة في زمن صموئيل. ولكن هناك أيضًا أنبياء ذوي شخصية فذّة، تحلّوا بسلطة جاءتهم بفضل علاقتهم المباشرة مع الله.

فأخبار الدعوة التي تحتلّ قلب أسفار الأنبياء، والرواية التي يوردها النبي أو أحد المقربين إليه عن أوقات مهمة من حياته، كل هذا يهدف الى إعطاء رسالته وتعليمه طابع الصدق والصحة. وكلمة «نبي» التي حلّت محل كلمة «رائي» (صم ٩ : ٩) تجعلنا قريبين من «نبع» و «نبغ» و «نبث» وكل هذا يعني خرج بعد أن كان خفيًا، وظهر وبرز. هذا هو وضع كلمة الله في فم النبي الذي يسمّى أيضًا «رجل الله». النبي هو رجل دعاه الله وكلّمه، فكانت كلمته وسيلة فعّالة داخل رسالته وداخل الجماعة التي يتوجّه إليها.

ج – لغة الأنبياء وكلامهم

كيف يدخل الأنبياء «بلاغ» الله الى المؤمنين؟ هناك الحركة أو العلة النبوية. وهناك الالتزام السياسي أو الحربي. وهناك بصورة خاصة الكلمة والخطبة النبوية التي تلجأ الى كل أشكال الكلام. فالقولة النبوية هي العنصر الأكثر تواترًا: هذا ما قاله الله. ونجد أيضًا الخبر والمثل والقصيدة. ومضمون هذه الأمثال يتنوّع تنوّع الأشكال، ولكن كلمة النبي تبقى كلمة الله في وقت محدّد من أوقات التاريخ.

ارتبط الأنبياء بالله ارتباطًا أساسيًا وعميقًا، كما ارتبطوا بالتاريخ الذي يعيشون فيه. هم لا «يتنزهون» في عالم النظريات، بل يلتصقون بالواقع اليومي ويحاولوا أن يلقوا عليه ضوء

كلمة الله. إن النبي مقتنع بأن يشرف على التاريخ، وإنه يمسك المالك بيده. وهو مقتنع بالدور الذي يلعبه كل شعب وكل انسان في المجتمع. لهذا يذكرنا النبي بهذا اليقين، فيحرّض ويحذّر ويوبّخ ويعزّي ويشجّع. إنه يتكلّم في وضع ملموس، وهذا ما يجعل كلمة الله تدخل في واقع معيّن. ولكن بما أنه يقدّم كلمة الله، فهذه الكلمة لا تنحصر في وقت معيّن وزمن محدّد. إنها تتجاوز الظروف المباشرة فتصل الى جميع البشر فيسمعونها وينقلونها.

إنتشرت النبوءة أولاً عن طريق الشفاه. وحفظتها ذاكرة الشعب حيّة وفاعلة فيه. وبعد هذا، دوّنت بيد النبي أو بيد أحد تلامذته (أش ٨ : ١٦؛ إر ٣٦ : ٤ ي). وتجاوب نقل أقوال الأنبياء مع حاجتين: أن نحافظ عليه في الشكل الذي وصل إلينا احترامًا للنبيّ الذي تلفّظ بكلماته، وإكرامًا للرب الذي أوصى به. أن نؤونه، أن نقرأه الآن. فنضمّ الى أقنوال النبي الأصلية أقوالاً جديدة تراعي الروح التي كتبت فيها وتفسرّ التعليم «القديم» فينتقل من السلف الى الخلف في لغة يفهمها الناس اليوم. فما قاله الأنبياء في وقت من الأوقات يخصّ الشعب كله الذي يقرأ تاريخه في ألاقوال النبوية، ويجد في رجال الله هؤلاء حافزًا على الأمانة لنداء الله اليوم إذًا سمعتم صوته...

د – أسفار الأنبياء

وجمعت أقوال الأنبياء ساعة تلفظّ بها رجال الله. جمعت بالتتابع فبدت في إضمامات صغيرة ترافقها عناوين خاصة داخل الأسفار النبوية. ولكن يبدو أن عمل تجميع عظيم قد تمّ خلال المنفى وبعده، وذلك لأسباب عديدة: زال هيكل أورشليم، وزالت معه نظم كالملكية. وهذا ما دفع الجماعة المؤمنة الى التشبصّ بالوثيقة المكتوبة كسلطة تكون قاعدة الايمان والممارسة الدينية. ثم إن الأحداث بيّنت كم خطئ الشعب حين لم يعبأ بأقوال الأنبياء. حينئذٍ جُمعت هذه الأقوال ليستخلص المؤمنون منها العبرة ممّا حدث.

وأشرف مبدآن على هذه القراءة الجديدة: راعى «الجمّاع» التاريخ فضمّوا أقوال النبي في ترتيب كرونولوجي زمني. كما أنهم أدخلوا في النصوص ترتيبًا منهجيًا، فجعلوا من جهة الأقوال التي تدين شعب اسرائيل وسائر الشعوب، ومن جهة ثانية جعلوا المواعيد وما فيها من رجاء. فكانت نتيجة تطبيق هذين المبدأين (اللذين لم يتوافقا دومًا) بعض الفوضى التي تحيّر القارئ فتطلب من «الدارس» أن يحلّلها تحليلاً أدبيًا علّها تصبح واضحة.

إذا عدنا مثلاً الى سفر أشعيا، عرفنا أن ف ١ – ٣٩ تعود الى القرن الثامن، أما ف ٤٠ – ٥٥ فتعود الى حقبة اخرى وهي تبيّن لنا ان كلمة الله الأخيرة هي الخلاص وإعادة البناء. وإذا عدنا إلى حزقيال سنجد الترتيب عينه أو بالأحرى «الفوضى» عينها. هنا نلاحظ ان الأقوال على الدينونة مسيطرة في الفترة السابقة للجلاء. ولكن بعد المنفى، سيشدّد الأنبياء على عهد جدّده الله فتأسس في الطاعة للرب ومحبته. هذه بشكل نظري. أما الواقع التاريخي فيدلّ على تداخل بين اعلان الدينونة ومواعيد الخلاص.

حين نتأمل في مضامين الأقوال النبوية، نستطيع القول إنها وجّهت الأفكار الى الماضي كما الى المستقبل. فالتاريخ الذي يعيشه الأنبياء يفسّرونه على ضوء بعض التقاليد الماضية. مثلاً الخروج من مصر، اختيار داود ونسله. وهذان الواقعان الآتيان مع الماضي يجعلان المؤمنين ينظرون الى المستقبل. فالشعب ما زال يسير مع الرب. مسيرته لم تتوقف. وهو يعيش «خروجه» من خلال طقوس الفصح. أما الملكية الداودية فهي انطلاق لملكية نهائية للملكية المسيحانية. لم نعد أمام ملك عابر، بل ذاك « الملك» الذي يختاره الله ويمسحه قبل أن يرسله باسمه ليحمل الى الشعب الخلاص الأخير الذي لا شرّ بعده ولا موت ولا ألم.

٢ – الأسفار التاريخية

أ – الوجهة النبوية

وهكذا ننطلق من «الأنبياء» بالمعنى الحصري لكي نقرأ الأسفار التاريخية التي ضمّها «القانون» (لائحة الكتب) العبري ضمًا عضويًا الى أسفار الأنبياء. ما الذي يدفعنا الى مثل هذه القراءة؟

في هذه الأسفار (اي: الأنبياء الأوّلين) نرى أن الأنبياء يحتلّون مكانة مميّزة. فإذا عدنا الى كتاب الملوك (١ مل + ٢ مل) مثلاً، نجد أن نصف فصوله تقريبًا مكرّسة لأخبار يلعب فيها الأنبياء الدور الأول. أحيا الشيلوني سيكون قرب يربعام وايليا والبشاع مع أحاب. ميخا بن يملة سيكون ذاك النبي الصادق الذي ينبّه ملكي يهوذا واسرائيل الى الشر الذي ينتظرهما. أما أشعيا فسيلعب دورًا كبيرًا تخلّى عنه أحاز، كما سيكون قرب حزقيا.

في هذه الاسفار نلاحظ أهمية الخطب التي وضعت في فم يشوع وصموئيل وسليمان وعدد من الأشخاص الذين نجهل اسمهم. فيشوع مثلاً هو العامل في خط موسى. وهو

يدعو الشعب الى الأمانة للعهد كما فعل سائر الأنبياء. وصموئيل هو الرائي، بل هو النبي الذي يوجّه شعبه نحو النظام الملكي، ولا يخاف الملك شاول، بل يوبّخه على خيانته لأوامر الرب. وسليمان يوجّه الأحداث في صلاته يوم تدشين الهيكل. ارتبطت الأقوال بالأعمال في أسفار الأنبياء اللاحقين، مع سيطرة الأقوال. وارتبطت في اسفار الأنبياء السابقين مع سيطرة الأعمال. وفي كلتا الحالتين، كان الحكم الأخير لكلمة الله يشهد لها البشر ويحاولون أن ينظروا الى حياتهم على ضوئها.

والملاحظة الثالثة. انطلق تقليد من العالم اليهودي الرسمي، فاعتبر أن أسفار التاريخ الاشتراعي (يش، قضى، صم، مل) قد ألّفها الأنبياء. هذا ما يعلنه فلافيوس يوسيغوس. ويؤكّده التلمود الذي يقول إن سفر يشوع دوّن بيد بشوع، وتكمّل بعد موته بيد أليعازر وفنحاس. وإن صموئيل دوّن سفر القضاة وكتاب صموئيل. ثم جاء النبيان جاد وناتان ودوّنا الأحداث التي جرت بعد موته.

أيكون أن الأنبياء (وسيتبعهم الحكماء) قد دوّنوا بعض التقاليد الوطنية القديمة، بما فيها تلك المتعلّقة بأسفار موسى الخمسة؟ الأمر ممكن. ولنا في ذلك شهادة غير مباشرة نقرأها في كتاب الأخبار فهو يذكر في مراجعه ما دوّنه الأنبياء صموئيل وجاد وناتان وشمعيا وعدو.

والملاحظة الرابعة تدور حول المكانة التي يحتلّها الأنبياء في هذه الأسفار التاريخية. نحن نجدهم في بداية الملكية مع صموئيل وناتان وجاد. خلال انفصال القبائل العشر عن اورشليم مع أحيا وغيره من الأنبياء. ساعة الخطر الأرامي والتلفيق الديني في عهد أحاب مع ايليا واليشاع. ساعة الهجمة الأشورية مع أشعيا. وساعة اكتشاف كتاب الشريعة سنة ٦٢٢، أرسل الملك يوشيا من يسأل النبيّة حلدة.

كل هذه الأحداث الهامة تتعلّق بنبي واحد أو بأنبياء عديدين. وهي كلمة الله توجّه هذه الأحداث، بل ترتّبها و «تخلقها». ساعة حصلت، لم يكن ربّما النبي «واعيًا» كل الوعي للرباط بين كلمته والتاريخ، وان تكن علاقته بالله تعطيه مثل اليقين. ولكن مع مرور الزمن، صار هذا الرباط موضوع صياغة منهجية منسّقة. مثلاً، لاحظ أشعيا الثاني تقابلاً بين أشياء قديمة أعلنها الأنبياء، وبين أشعيا يراها تتحقّق أمام عينيه، فأعلن سمّو الله ووحدانيته وقدرته. وحين سيعيد دانيال قراءة كتب الأنبياء سيجد فيها الهامًا ليقدّم لاهوت تاريخ يظهر فيه الله أنه سيد الزمن.

ب – الوجهة التاريخية

قدّمت هذه الاسفار تفسيرًا نبويًا للأحداث. غير أن هذا التفسير لا يتعارض والقيمة الوثائقية. هنا نتطلّع الى ارتباط هذه الأسفار بسفر التثنية. فهذا السفر يمتلك وجهتين. وجهة أولى تنظر الى البنتاكوس وتقدّم خاتمته. ووجهة ثانية تنظر الى «الأنبياء الأولين» فتبدو بشكل مقدّمة لهم. ومهما يكن المحيط الذي ولد فيه سفر التثنية، فقرابته بالأنبياء لا شكّ فيها. هذا السفر هو حبل التواصل بين موسى والأنبياء، وهو يقدّم «للمؤرخ» الاشتراعي النور الذي يساعده على قراءة تاريخ شعبه منذ الدخول الى أرض كنعان مع يشوع، الى الأمل بعودة الشعب من خلال الوضع الجديد الذي يعيشه الملك يوياكين في ضيافة ملك بابل.

نحن أمام مؤرخ فيه أو أمام مؤرخين عديدين دوّنوا أسفار الأنبياء الأوّلين. ويتحدّث بعض الشراح عن مجموعة كاملة أو عن مدرسة توالى فيها المعلّمون خلال فترة طويلة من الزمن. اما الموضوع الأساسي فهو الرجاء بالمستقبل. وهذا ما نستشفه من نهاية سفر الملوك الذي يرينا الملك يوياكين وقد حصل على العفو، فسمع كلامًا طيبًا، وارتفع عرشه على سائر العروش (٢ مل ٢٥ : ٢٧ – ٢٨). هذه العلامة تدل على أن الوعد الذي وجّه التاريخ لا يزال حاضرًا. كما تدل على أن الضيق الحاضر هو حصيلة سلسلة طويلة من الخيانات. وهكذا يلتقي «المؤرخ» مع الأنبياء الذين رأوا في التاريخ سلسلة من الأحكام يدين بها الله شعبه، وسلسلة من البركات تبرهن على أنه عفا عن خطاياهم.

سنعود الى الوجهة التاريخية في القسم التالي من هذا الفصل. ولكننا نقول إن هذه الشميلة التاريخية التي اسمها «الأنبياء الأولون» يمكن أن تولد حين يتحقّق الوعد بعد مخاض طويل وانتظار عسير. كما يمكنها أن تولد ساعة يشاهد المؤمنون دمار ماضٍ مجيد استندوا اليه خلال أجيال عديدة. دعا الأنبياء الشعب الى العودة من أجل الخلاص. غير ان هذه العودة لا تعني رجوعًا الى زمن موسى وصموئيل وايليا. فهناك العهد مع داود الذي خانه عدد من ملوك يهوذا واسرائيل، ففضّلوا سياسة المعاهدات والكتل على الاستناد الى موضع الله في شعبه. ولكن يبقى أن الملكية هي النافذة التي بها دخل شعب اسرائيل في صراع مع سائر الممالك ليكون شاهدًا وأداةً لمملكة من نوع آخر، هي مملكة يسوع المسيح. ولكننا نعود الى التاريخ.

٣ – عمل المؤرخ الاشتراعي

نستطيع القول إن هناك تيارين قد أشرفا على ما يسمّى أسفار الشريعة الخمسة (تك، خر، لا، عد، تث) والأسفار التاريخية (يش، قض، صم، مل، أخ، عز، نح): التيار الكهنوتي، وسوف نعود اليه في فصل لاحق. والتيار الاشتراعي الذي طبع بطابعه أسفار الشريعة وسيطر على سفر التثنية، كما ألهم كتابة أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك.

أ – تدوين التاريخ الاشتراعي

لا شك في أن التاريخ الاشتراعي «عرف وحدات أدبية قديمة. مثلاً، دورة جدعون، دورة يفتاح، دورة شمشمون. وهناك ما يتعلّق بصعود داود الى العرش. ولكن كل هذه الوحدات قد أعيدت صياغتها كليًا أو جزئيًا بيد المؤرخ الاشتراعي. مثلاً هناك يش ١ : ١ – ١٨ وفيه دعوة للعبور الى أرض كنعان. غير أن الأسلوب هو أسلوب سفر التثنية: «تشدّد وتشجّع، فإنك أنت تورث هذا الشعب الأرض التي اقسمت لآبائه أن أعطيهم إياها. تشدّد وتشجّع لتحرص على العمل بكل الشريعة التي أمرك بها موسى عبدي» (آ ٦ – ٧). ونستطيع أن نقول الشيء عينه عن يش ٨ : ٣٠ – ٣٥ الذي يحدثنا عن يشوع الذي دوّن على حجارة أحكام الشريعة كما وصلت اليه من موسى.

يبدأ المؤلف الاشتراعي في تث ١ : ١ – ٤ : ٣٩ ويمتد حتى تث ٣١ : ١ – ١٣. ولكننا نجده في يش وقض وصم ومل. فاذا تحدّثنا عن الأمور الكرونولوجية، وجدنا نفوسنا في وضع يلي اصلاح يوشيا، ملك يهوذا، سنة ٦٢٢، ويمتدّ عبر الجلاء البابلي حتى أواسط القرن السادس ق. م. لا شك في أن عمل المؤرخ الاشتراعي شكل الحصيلة الملموسة لاحتجاج أنبياء قبل المنفى، وبين القرنين التاسع والسادس، ضد التلفيق الديني: فهناك الايمان التقليدي بيهوه الذي تعيشيه مجموعات بدوية قديمة قد تحضّرت، وهناك ايمان أهل كنعان الاصليين. مزج بنو اسرائيل بين الاثنين، فراى الأنبياء في هذا المزج أسباب الانحطاط الديني والأخلاقي والاجتماعي والسياسي في شعبهم. وهنا نفهم تسمية النبياء الأولين لهذه الأسفار التاريخية: نحن أمام تفسير لتاريخ الشعب القديم بمساعدة عناصر تكوّن الكرازة النبوية.

ب - هدف المؤرخ الاشتراعي

ليس هدف المؤلف الاشتراعي جملة وتفصيلاً أن يجمع ويدوّن بأكثر ما يكون من الموضوعية (كما يقول المعاصرون) أحداثًا تعينه على بناء وضع معيّن. نحن بالأحرى أمام مؤلف يبيّن لجماعة مصيغة أعمال الله عبر تاريخ البشر، وبالأخص عبر «شعبه المختار». وهذا يظهر بوضوح في يش ٢٣: ٣، ١٤. قال يشوع: «قد رأيتم كل ما فعل الرب الهكم من أجلكم... أنتم تعلمون بجميع قلوبكم وجميع نفوسكم أن لم تسقط كلمة واحدة من جميع الكلمات التي قالها الرب الهكم في شأنكم» (أي: تمت كل كلمة). ونقرأ في يش ٢٤: ٨ - ١٤ مشروع الله وما فعله من أجل شعبه.

حين أحال «المؤرخ» قراءه أو سامعيه الى التقاليد القديمة، لم يتوخَّ روح البحث والتنقيب، بل تقديم صورة عما فعله الله من أجل شعبه: أعطاه ملكًا يحكم فيهم. ومدينة مقدسة تجمعهم هي أورشليم. وأعطاهم أرضًا يمكنهم أن يحافظوا عليها إذا كانوا أمناء لشريعة الله، وإلا فسوف يخسرونها. عطايا الرب مرتبطة بحياة حسب وصايا الرب. هذا ما شدّد عليه سفر القضاة. حين يتخلّى عنه الرب يسلّمه الى أيدي أعدائه. وحين يعود الى الرب في توبة صادقة ويتخلّى عن الآلهة الكاذبة، يرسل إليه الرب مخلصًا أو «قاضيًا» يقضي في أرض الرب ويرتّب أمور الشعب. هذا هو تعليم سفر التثنية كما استوحاه المؤرخ الاشتراعي ليعيد صياغة مواد عديدة وصلت اليه من هذه القبيلة أو تلك، من هذا المعبد أو ذاك.

حين دوّن التاريخ في صيغته النهائية، كان الحاضر مؤلمًا وهو ينذر بالكارثة القريبة أو هو يصوّر حالة من الضيق يعيشها الشعب. والمستقبل كان مظلمًا بعد أن ذهب الملك وصفوة الشعب الى المنفى. خراف لا راعي لها، هكذا بدا سكان أورشليم ويهوذا. انطفأ السراج في شعب الله، فما العمل؟ لا بد من العودة الى التقاليد الدينية القديمة بعد أن جُمعت و «نُشرت». وهكذا نستقي قوى جديدة. هكذا يتجدّد ايماننا وينتعش رجاؤنا، فنتطلع الى المستقبل القريب الذي فيه يتدخل الله. وكما فعل خلال خروج شعبه من مصر، سيفعل حين يعيده من بلاد الرافدين الى أورشليم.

فالمواعيد القديمة، وتأكيدات الايمان التقليدي حول اختيار الله لشعبه، والشهادات على أعمال الله العظيمة في الماضي، وفعل الايمان خلال ليتورجيا نحتفل فيها بالعهد مع

الله، كل هذا لم يزل، بل بقي مثل النار تحت الرماد. لا شك في أن هناك ظلمة سبّبها الحكم الذي أعلنه الأنبياء قريبًا. ولكن أقوال الأنبياء تستطيع أن تكون أساسًا لإعادة البناء، شرط أن يتصرّف بجدية مع العناصر الاساسية التي نجدها في تعليم الأنبياء، وذلك بالتوبة وبتكريس جديد يعود بالشعب الى عبادة الله الواحد.

ج – مكان وزمان التاريخ الاشتراعي

من دوّن هذه «العمارة» الضخمة التي هي التاريخ الاشتراعي؟ هل هناك شخص واحد، أم أشخاص عديدون، أم مدرسة توالى فيها «المعلمون» وتلاميذهم يتأملون في الأحداث على ضوء تعليم الأنبياء؟ لا نجد جوابًا على ذلك. المهم أننا أمام كلمة الله كما توجّهت الى شعب الله. لا شك في أن زمن التأمل والتدوين كان طويلاً. وهذا ما يدلّ على أننا أمام عمل جماعي. ولكن ترتيب «المؤلف» الاشتراعي وتوجهه يجعلنا نقول انه وجد في النهاية يد واحدة رسمت الخط الأساسي فاختارت الأحداث التي تلقي الضوء على الفكرة الأساسية التني تعيد الأمل الى شعب تشتّت وكاد يضيع هويته. لا، لم يذكر الكاتب كل الأحداث. كما أنه وضع تلك التي ذكرها في الإطار الذي جعله أمامه. هو يريد أن يقدّم تاريخًا دينيًا لا تاريخيًا دنيويًا. فإن أردنا معلومات ترضي فضولنا فما لنا إلا العودة الى «الأرشيف» المحفوظ في المعابد، ثم في البلاط الملكي. هو يريد أن يشدّد على البعد العلوي لتدخل الله من أجل شعب يقوده بواسطة كلمته ليكون له شاهدًا في العالم.

ونتساءل: أين دوّن التاريخ الاشتراعي؟ الجواب الأول: في فلسطين. ولكن هناك براهين تحيلنا الى الموضع الذي إليه هجّر الشعب الى أرض بابل. فالتلميحات الى المنفى البابلي عديدة. فإذا عدنا مثلاً الى يش ٢٣: ١٣ – ١٦، نجد أنها تشدّد على إمكانية طرد اسرائيل من أرضه. وهناك فعل «باد»، «هلك». سيتيه الشعب ولا هدف له، بعد أن يطرد، ثم يهلك في أرض غريبة. نحن هنا على نقيض ما نقرأ في الاعتراف الايماني في تث ٢٦: ٥ – ٩. كان بنو اسرائيل تائهين فعمل الله من أجلهم وأعطاهم هذه الأرض.

ونجد مثلاً آخر يدلّ على ارتباط التاريخ الاشتراعي بزمن المنفى، في صلاة سليمان ساعة تدشين الهيكل. قال سليمان: «وإذا خطئ اليك فسلمته اليك الى أعدائه وسباه السابون الى أرض أعداء بعيدة أو قريبة. ثم رجع الى نفسه في الأرض التي سبي اليها وقال: قد

الله، كل هذا لم يزل، بل بقي مثل النار تحت الرماد. لا شك في أن هناك ظلمة سبّبها الحكم الذي أعلنه الأنبياء قريبًا. ولكن أقوال الأنبياء تستطيع أن تكون أساسًا لإعادة البناء، شرط أن يتصرّف بجدية مع العناصر الاساسية التي نجدها في تعليم الأنبياء، وذلك بالتوبة وبتكريس جديد يعود بالشعب الى عبادة الله الواحد.

ج – مكان وزمان التاريخ الاشتراعي

من دوّن هذه «العمارة» الضخمة التي هي التاريخ الاشتراعي؟ هل هناك شخص واحد، أم أشخاص عديدون، أم مدرسة توالى فيها «المعلمون» وتلاميذهم يتأملون في الأحداث على ضوء تعليم الأنبياء؟ لا نجد جوابًا على ذلك. المهم أننا أمام كلمة الله كما توجّهت الى شعب الله. لا شك في أن زمن التأمل والتدوين كان طويلاً. وهذا ما يدلّ على أننا أمام عمل جماعي. ولكن ترتيب «المؤلف» الاشتراعي وتوجهه يجعلنا نقول انه وجد في النهاية يد واحدة رسمت الخط الأساسي فاختارت الأحداث التي تلقي الضوء على الفكرة الأساسية التني تعيد الأمل الى شعب تشتّت وكاد يضيع هويته. لا، لم يذكر الكاتب كل الأحداث. كما أنه وضع تلك التي ذكرها في الإطار الذي جعله أمامه. هو يريد أن يقدّم تاريخًا دينيًا لا تاريخيًا دنيويًا. فإن أردنا معلومات ترضي فضولنا فما لنا إلا العودة الى «الأرشيف» المحفوظ في المعابد، ثم في البلاط الملكي. هو يريد أن يشدّد على البعد العلوي لتدخل الله من أجل شعب يقوده بواسطة كلمته ليكون له شاهدًا في العالم.

ونتساءل: أين دوّن التاريخ الاشتراعي؟ الجواب الأول: في فلسطين. ولكن هناك براهين تحيلنا الى الموضع الذي إليه هجّر الشعب الى أرض بابل. فالتلميحات الى المنفى البابلي عديدة. فإذا عدنا مثلاً الى يش ٢٣: ١٣ – ١٦، نجد أنها تشدّد على إمكانية طرد اسرائيل من أرضه. وهناك فعل «باد»، «هلك». سيتيه الشعب ولا هدف له، بعد أن يطرد، ثم يهلك في أرض غريبة. نحن هنا على نقيض ما نقرأ في الاعتراف الايماني في تث ٢٦: ٥ – ٩. كان بنو اسرائيل تائهين فعمل الله من أجلهم وأعطاهم هذه الأرض.

ونجد مثلاً آخر يدلّ على ارتباط التاريخ الاشتراعي بزمن المنفى، في صلاة سليمان ساعة تدشين الهيكل. قال سليمان: «وإذا خطئ اليك فسلمته اليك الى أعدائه وسباه السابون الى أرض أعداء بعيدة أو قريبة. ثم رجع الى نفسه في الأرض التي سبي اليها وقال: قد

خطئت... فاسمع من السماء مكان سكناك «(١ مل ٨:٤٦ – ٤٩). أجل، ان التاريخ الاشتراعي لم يتوجّه بدرجة أولى الى الذين بقوا على أرض الوطن: فقد أعطاهم البابليون أرضًا ما كانوا يملكونها (إر ٣٩: ١٠) فما تمنوا يومًا من الأيام أن يعود المنفيون ويطالبونهم بأرض اغتصبوها. لا. لم يدوّن هذا التاريخ الا للذين يعيشون في المنفى البابلي. هم يعرفون دينونة الله ويتحملّون نتائجها ولكنهم يتطلّعون الى خروج جديد من أرض «العبودية» «والى دخول» جديد الى أرض الموعد. والخيار هو هو: أمانة تامة للرب وسط عالم وثني. عدم اندماج مع الآخرين لا سيّما على المستوى اللاهوتي والديني. هذا ما يعيشونه في بابل بانتظار عيشهم بعد العودة الى أرض كنعان.

نحن ندهش من جهة لهذا العمل الضخم الذي قام به المؤرخ الاشتراعيّ، لهذه الشميلة التاريخية والفلسفية واللاهوتية التي لا مثيل لها في عالم الشرق القديم. وندهش لهذا الايمان القوي الذي لا يستسلم أمام قضيته الخاسرة، بعد أن ضاعت المدينة والهيكل والملك، بل لا يزال يترجّى بإعادة بناء الشعب، مع أنه لم يبق خلال الاحتلال الفارسي إلا دويلة صغيرة جدًا. هي مملكة يهوذا. هي دويلة ولكنها لا تتمتع إلا بالاستقلال الديني، لا بالاستقلال السياسي والعسكري. ولقد كانت في وقت من الأوقات خاضعة لحاكم يقيم في السامرة.

ومن جهة ثانية، نبقى متحيرين بسبب بعض التشويهات التي نجدها في هذه المحاولة التاريخية الضخمة. لا شك في أننا أمام أول الكتب التاريخية. ولا ننسى أن الهدف الديني جعل الكاتب يهمل أمورًا هامة، ويشدّد على أمور أقلّ أهمية ليكون أمينًا لخط سفر تثنية الاشتراع. فيوشيا الملك الذي أراد أن يصدّ الزحف المصري فقتل سنة ٦٠٩، لا يذكر من أعماله إلا اصلاحه الديني. وأجاب ذاك الملك العظيم في اسرائيل والذي دخل في حلف ضد أشورية فقاد ألفي مركبة وعشرة الآف مقاتل، أحاب هذا يصفه الكاتب بأنه صنع الشر في عيني الرب.

وإذا عدنا مثلاً الى سفر يشوع، نرى أن الكاتب أعطى أبعادًا جديدة لتاريخ احتلال كنعان بيد بني اسرائيل فقدّمها في نظرة متفائلة لا نجدها في بداية سفر القضاة. نظر الى الأمور حسب البعد العمودي، بُعد تدخّل الله كما عرفه أيّام الملكية الداودية. ولم ينظر حسب البعد الأفقي، بعد تدخّل الانسان وما في عمله من صعوبة. في الواقع، لم يكن

احتلال الأرض بهذه السهولة وهذه السرعة. تغلغل الأتون من مصر عبر الجنوب والشرق. أقاموا في الجبال والمرتفعات الفارغة من السكان. وامتدوا شيئًا فشيئًا نحو السهل ونحو المدن. وظلّ الكنعانيون يقيمون مع بني اسرائيل جنبًا الى جنب.

إن هذا الوضع يفرض على المؤرخ فطنة كبيرة في التعامل مع المواد التي يين يديه. ولكننا لا نستطيع القول أن لا قيمة تاريخية للكتاب. هناك صدق لا غبار عليه لدى المؤرخ الاشتراعي. كما أن هناك طريقة اختيار للمواد توافق الهدف الذي وضعه الكاتب نصب عينيه. ليست المواد حصيلة المخيّلة. وهو لم يخترها بصورة اعتباطية. فهناك تماسك في اختيار بعض المواد كما في استبعاد مواد اخرى. وهذا ما يظهر بوضوح خاص في كتاب الملوك حيث يحيل الكاتب القارئ الى مراجعه وهي حوليات ملوك يهوذا واسرائيل.

كان باستطاعة معاصري «المؤرخ» الاشتراعي أن يتحققوا من صحة ما ورد في الكتاب. أما نحن فلا نستطيع أن نعود الى هذه المراجع بعد أن ضاعت ضياعًا كلّيًا.

خاتمة

هذه نظرة سريعة الى من سميناهم الأنبياء الاولين. فأسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك دوّنت على ضوء كلام الأنبياء، وفيها لعب الأنبياء دورًا كبيرًا في توجيه الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية. وسمّاهم التقليد اليهودي في التاريخ الاشتراعي لأنهم دوّنوا على ضوء سفر تثنية الاشتراع الذي يشدّد على البعد الواحد على أهمية مدينة أورشليم، على الأرض التي أعطيت لنا مجانًا فخسرناها بخطيئتنا. وهي تعود الينا اذا تبنا الى الرب توبة صادقة.

تلك كانت لمحة الى هذا التيار الاشتراعي الذي بدأ في زمن الملكية وامتدّ حتى الجلاء وبعده. وها نحن ندرس الاسفار التي تركها لنا بالتفصيل، بانتظار أن نعود الى تيار آخر هو التيار الكهنوتي الذي ترك لنا أسفار الأخبار وعزرا ونحميا.

الفصل التاسع

سفر يشوع

أ – المقدّمة

سفر يشوع هو أوّل الكتب التاريخية (يش، قض، ١ و٢ صم، ١ و٢ مل) التي تروي أحداثًا جرت في شعب إسرائيل منذ الدخول إلى أرض كنعان إلى زمن الجلاء في القرن السادس ق م. ويسمّي التقليد العبراني هذه الكتب الأنبياء الأوّلين أو الأنبياء السابقين تاركًا تسمية الأنبياء اللاحقين إلى أشعيا وإرميا وحزقيال والاثني عشر. فكتّاب يش وقض وصم ومل يقدّمون الأحداث على ضوء أقوال الله ويعطونها تفسيرًا دينيًا. فالتاريخ الذي نقرأه في هذه الكتب هو تعليم حياة في الإيمان. والكاتب الملهمَ يتأمّل في هذه الأحداث ويوجّه روايتها من خلال نظر الله، وهكذا يصبح التاريخ تاريخَ شعب الله.

عنوان الكتاب هو يشوع، وهو اسم الشخص الأوّل الذي نشاهده على مسرح الأحداث. معنى اسمه: الرب يخلّص. ولقد حدّثتنا التقاليد الكتابية عن يشوع بن نون، مساعد موسى (خر ٢٤: ١٣؛ ٣٣: ١١؛ عد ١١: ٨) وقائد قوّات بني إسرائيل في حربهم على بني عماليق (خر ١٧: ٨ – ١٦). رافق موسى إلى الجبل، وحضر تسلّم الوصايا (خر ٢٤: ١٣؛ ٣٢: ١٧) وكان حارسًا لخيمة الاجتماع (خر ٣٣: ١١). كان اسمه هوشع (أي: الخلاص) وكان من قبيلة إفرائيم (عد ١٣: ٨، ١٦) وممثّلها بين الجواسيس الذين ذهبوا يجسّون الأرض. رفض مع كالب تخاذلَ رفاقه، واقترح على موسى البدء بالمعركة (عد

١٣ : ٣٠؛ ١٤ : ٦، ٣٠، ٣٨). عيِّن فيما بعد خلفًا لموسى وأُعطي سلطاته (عد ٢٧ : ١٥ – ٢٣)، فقاد الشعب إلى أرض كنعان بعد موت محرّر إسرائيل (تث ٣٤ : ٩).

تبدأ رواية الأحداث في سفر يشوع بالأمر الذي أعطاه الرب ليشوع ليعبر الأردن ويُسكن شعب إسرائيل في الأرض الموعود بها للآباء. فدفع القائد الجديد جيشَه بحميّة إلى القتال. وبعد حملات سريعة انتصر فيها على العدوّ، احتلّ وسط أرض كنعان وجنوبها وشمالها (ف ١ – ١٢) ثمّ اقتسمها بين القبائل (ف ١٣ – ٢١). وبعد أن أطلق المحاربين الآتين من شرقي الأردن، وجّه خطبتين إلى الشعب ثمّ مات ومات أيضاً أليعازر رئيس الكهنة (ف ٢٢ – ٢٤).

تشكّل هذه الأحداث التتمّة الزمنية للتاريخ المقدّس الذي رسَمت خطوطَه الأولى أسفارُ الشريعة الخمسة. قاد موسى قبائلَ إسرائيل إلى عتبة أرض الميعاد وفرض عليهم شريعة. فإن عملوا بها عاشوا أيّامًا طويلةً في الأرض التي وعد بها الله إبراهيم إسحق ويعقوب (تث ٣٠ : ١٥ – ٢٠). استطاع موسى أن يرى من بعيد الأرض المرغوبة، ولكنّه لم يدخلها فمات على أبوابها (تث ٣٤ : ١ – ٥). وسيشدّد سفر يشوع دومًا على أنّ الله أتمّ مواعيده، ويذكّر الشعب أنّ عليه أن يلتزم بما وعد به الله. أجل، سيمتلك الشعب الميراث المنتظر الذي يمنحه له الله، ولكنّه لا يحتفظ به إلاّ إذا كان أمينًا لشريعة موسى. وهكذا يضع الكاتب القبائل أمام مصير من السعادة أو الشقاء يتعلّق باختيارهم الله أو الآلهة. تبدأ هذه المغامرة الطويلة مع سفر يشوع وتمتد في كتابَيْ القضاة وصموئيل، وتنتهي بالشقاء مع كتاب الملوك في منفى بابل.

متى وقعت الأحداث التي يكلّمنا عنها سفر يشوع؟ إذا أخذنا برأي معظم الشرّاح القائلين إنّ الخروج من مصر حصل خلال القرن الثالث عشر، فيكون أنّ دخول أرض كنعان قد تمّ حوالي السنة ١٢٠٠ ق م. يتركّز سفر يشوع على احتلال البلاد، ولكنّنا لن نبحث عن تقارير تفصّل معارك الاحتلال وتطوّرات الأوضاع. فالكاتب لا يهتمّ أوّلاً بهذا الأمر، بل بتقديم تاريخ الشعب المقدّس. يعود بنو إسرائيل إلى الماضي فينشدون مواعيد الله التي تمّت. قال الرب كلمة في الزمن القديم، وما تنكّر لها، ووعد وعدًا فنفّذه. قال ليشوع: «قم الآن واعبر الأردن هذا، أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لبني إسرائيل... تشدّد وتشجّع فإنّك أنت تُورث هذا الشعبَ الأرضَ التي أقسمت

لآبائهم أن أعطيهم إيّاها... تشدّد وتشجّع، لا ترتعد ولا تفزع، لأنّ الرب إلهك يكون معك حيثما ذهبت» (١:٢، ٦، ٩).

ب - بنية سفر يشوع وتصميمه

١ - القسم الأوّل: احتلال أرض كنعان (ف ١ - ١٢)

في المقدّمة نقرأ الترتيبات لعبور الأردن، ونسمع تعليمات الله ليشوع وأوامره للشعب. ثمَّ تَرِد أحداث الجلجال وأريحا (ف ٢ - ٦): أرسل يشوع رسلاً إلى أريحا فاستقبلتهم راحاب. ثم عبر وشعبه الأردن، وفي الجلجال ختنهم جميعًا قبل أن يحتفلوا بالفصح. وبعد أن التقى يشوع «رئيسَ جند الرب»، احتلّ أريحا. ونطّلع على جريمة عاكان وفشل بني إسرائيل أمام العي أوّلاً ثمّ الانتصار بعد الاقتصاص من المذنب (١:٧ - ٢٩:٨).

وصعدوا إلى جبل عيبال (قرب شكيم) وهناك بنوا مذبحًا وقدّموا ذبائح وقرأوا شريعة موسى وجدّدوا العهد مع الرب (٣٠:٨ - ٣٥). ويورد الكتاب حيلة الجبعونيين ليقطعوا عهدًا مع بني إسرائيل. وبدأ التحالف ضدّ بني إسرائيل (١:٩ - ٢٧). حينئذ، افتتح يشوع جنوبي كنعان بعد معركة جبعون واحتلّ المدن العديدة (١:١٠ - ٤٣). ثمّ افتتح الشمال بعد معركة ميروم واحتلال حاصور وسائر مدن الشمال (١:١١ - ١٥). وينتهي هذا القسم بخاتمة عامّة عن احتلال كنعان وتعداد للملوك الذين قُهروا (١٦:١١ - ٢٤:١٢).

نجد نوعين من الأخبار في هذا القسم. النوع الأوّل يروي احتلال وسط البلاد، فيطيل الحديث ويُكثر التفاصيل. والنوع الثاني يورد احتلال الجنوب والشمال بطريقة مقتضبة. وكل هذا يرسم أمامنا لوحة حملة عسكرية سريعة عبر أرض كنعان، شارك فيها الشعب كلّه بقيادة يشوع وانتهت بانتصار كامل: قُتل كل الأعداء واحتلّوا كل الأرض. ولكنّ الواقع هو غير هذا، والكتاب يقول إنّ «يشوع حارب جميع أولئك الملوك أيّامًا كثيرة» (١٨:١١). وسنفهم فيما بعد أنّ بني إسرائيل أقاموا في الجبال تاركين السهول للكنعانيين.

ونتساءل: متى دوّن هذا القسم الأوّل من سفر يشوع؟ جُمعت موادّه في خطوطها الكبرى حوالي السنة ٩٠٠ ق م، وردّدها الرواة في الاحتفالات الدينية في أرض يهوذا،

حول معبد الجلجال، المعبد الملوكي (١ صم ١٠ :٨؛ ١١ :١٤ - ١٥). وسيعود إلى هذه التقاليد الشفهية الكاتبُ الأخير فيطبعها بالطابع الاشتراعي الذي يميّز أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك.

٢ - القسم الثاني: اقتسام أرض الموعد بين القبائل (ف ١٣ - ٢١)

أمر الرب يشوع أن يقسم بين القبائل أرض كنعان بما فيها المناطق التي لم يحتلّها الشعب بعد. ويذكّرنا الكاتب بما حصلت عليه قبائل رأوبين وجاد ونصف قبيلة منسّى (ف ١٣). ووُزّعت الحصص الأولى في الجلجال (١٤ :١ - ١٧ : ١٨) على عشيرة كالب وبني يهوذا وبني يوسف وإفرائيم ومنسّى. ووُزّعت فيما بعد حصص على سائر القبائل (١٨ :١ - ١٩ :٥١) وهي بنيامين وشمعون في الجنوب، وزبولون ويساكر وأشير ونفتالي ودان في الشمال، وأعطيت مدينة ليشوع نفسه. ثمّ عُيّنت مدن الملجأ ومدن اللاويين بحسب فروعهم الثلاثة: قهات وجرشون ومراري (٢٠ :١ - ٢١ :٤٢). وانتهت عملية قسمة الأرض، وأراح الرب شعبه من كل جهة (٢١ :٤٣ - ٤٥).

هذا القسم الثاني من سفر يشوع يسمّى القسم الجغرافي ويتألّف من عناصر عديدة. هناك نصوص تتطرّق إلى اقتسام كنعان: في الجلجال أوّلاً من أجل يهوذا وإفرائيم ومنسى، وفي شيلو ثانيًا من أجل القبائل السبع الباقية. عاد الكتاب إلى الوثائق الإدارية في زمن الملوك وأعطانا صورة عن حالة البلاد بين القرن العاشر والقرن السادس ق م. وهناك تقاليد خاصة ترتبط ببني كالب وببيت يوسف، وهناك مقاطع تتّصل بسفري العدد والتثنية وتتحدّث عن مدن الملجأ والمدن اللاوية واقتسام الأرض الواقعة شرقيّ الأردن.

تردّدت عناصر هذا القسم على مرّ العصور وتحدّدت ملامحها في القرن السادس ق م وفي وقت الجلاء، فأعطتنا صورة تختلف عمّا قرأناه في القسم الأوّل. عرّفتنا إلى مركز تجمع غير الجلجال وهو شيلو، وأفهمتنا أن بني كالب انفصلوا عن الجماعة وحاربوا لحسابهم الخاص (١٤ :٦ - ١٥؛ ١٥ :١٣ - ١٩؛ ق ١٠ :٣٦ - ٣٩)، وبيّنت لنا أنّه حين قسم يشوع الأرض «بقيت أراض للامتلاك كثيرة جدًّا» (١٣ :١ - ٦؛ ق ١١ :١٦ - ٢٣).

٣ - القسم الثالث: الأحداث الأخيرة وآخر ما قاله يشوع (ف ٢٢ - ٢٤)

عادت قبائل شرقيّ الأردن إلى أرضها وأقامت لها مذبحًا. خاف أبناء غربيّ الأردن من انقسام في الجماعة (ف ٢٢). وكلّم يشوع كل بني إسرائيل مرّة أولى فودّعهم وحرّضهم على البقاء أمناء لشريعة موسى وعهدهم مع الله ليجدوا السعادة (ف ٢٣). ثمّ كلّمهم مرّة ثانية

في شكيم. جمع القبائل وذكّرهم بعطايا الرب منذ إبراهيم إلى إعطاء الأرض، وطلب منهم أن يختاروا بين الرب وسائر الآلهة. فكان هذا عهد شكيم (٢٤ : ١ – ٢٨). وينتهي سفر يشوع بملحق عن موت يشوع وأليعازر (٢٤ : ٢٩ – ٣٣).

يشكّل القسم الثالث (ف ٢٢ – ٢٤) ومقدّمة الكتاب (ف ١) الإطار الذي انتظم فيه القسمان الأوّل والثاني. أسلوبها أسلوب سفر التثنية، وهما يستعيدان الأحكام عن دخول كنعان والتعاليم عن الأمانة للشريعة وعن العبادة المحصورة بالرب الإله. وإذا عرفنا أنّ سفر التثنية أعلن سنة ٦٢٢ ق م في أيّام يوشيا الملك، وتفهّمنا التأثير الذي كان له في سائر الكتب التاريخية، نستنتج الزمن والمحيط اللذين فيهما دوّن القسم الثالث من سفر يشوع ومقدّمته.

ولكن سيلحق الكتاب لمسات عديدة قبل أن يتّخذ شكله النهائي في نهاية الجلاء سنة ٥٣٨.

ج – التعليم الديني في سفر يشوع

نتعرّف أوّلاً إلى شخص خادم موسى ورفيقه إلى جبل سيناء، وخليفته كرئيس لجماعة سيقودها إلى أرض كنعان. كان اسمه هوشع فبدّل له موسى اسمه وجعله يشوع أي الرب يخلّص. وكما كان موسى خادم الرب، كذلك كان يشوع خادم الرب (١ : ١) فتابع عمل الرب في شعبه. أجل ما زال الرب يسهر على شعبه بواسطة من يختارهم.

يروي سفر يشوع ما عمله يشوع ليُدخل شعبَه أرض كنعان، ويشير إلى دوره الروحي. ففي خطبته الوداعية الأخيرة، جمع بني إسرائيل بشيوخهم ورؤسائهم وكتبتهم وقال لهم: «تشدّدوا جدًّا لتحفظوا كلَّ ما كتب في شريعة موسى وتعملوا به ولا تحيدوا عنه يمنة ولا يسرة. لا تختلطوا بهذه الأمم الباقية معكم ولا تذكروا اسم آلهتها ولا تحلفوا بها ولا تعبدوها ولا تسجدوا لها، بل بالرب إلهكم تتعلّقون، كما فعلتم إلى هذا اليوم... ولكن إن ارتددتم وتعلّقتم ببقيّة تلك الأمم... تزولوا عن الأرض الطيّبة التي أعطاكم الرب إلهكم إيّاها. وهاءنذا اليوم ذاهب إلى الموت، كما يذهب كل حي على الأرض» (٢٣ : ٦ ي). وحين يجمع شعبه في شكيم، سيدفعهم إلى أن يختاروا بين الله والآلهة. قال: «أمّا أنا وأهل بيتي فنعبد الرب. فأجاب الشعب: حاشى لنا أن نترك الرب ونعبد آلهة أخرى. فقال يشوع: لا

تستطيعون أن تعبدوا الرب لأنّه إله قدوس، إله غيور... إذا تركتم الرب وعبدتم آلهة غريبة يسيء إليكم بعدما كان أحسن إليكم. فقال الشعب ليشوع: كلاّ، بل الرب نعبد. فقال يشوع: أنتم شهود على أنفسكم أنّكم اخترتم لأنفسكم الرب لتعبدوه. فقالوا: نحن شهود. حينئذ أخذ يشوع حجرًا ونصبه وقال لكل الشعب: هذا الحجر يكون شاهدًا علينا، فقد سمع جميعَ أقوال الرب التي كلّمنا بها فيكون عليكم شاهدًا لئلاّ تنكروا إلهكم» (٢٤: ١٤ي).

وعاش الشعب ببركة يشوع، فعبدوا الرب كلّ أيّام يشوع وكل أيّام الشيوخ الذين امتدّت أيّامهم إلى ما بعد يشوع ورأوا كل أعمال الرب العظيمة التي صنعها إلى بني إسرائيل (قض ٢: ٧).

ويبقى ذكر يشوع عاطرًا في العهد القديم فيمتدحه يشوع بن سيراخ بهذه الكلمات: «كان يشوع بن نون محاربًا جبّارًا وخلف موسى في وظيفته النبوية. كان كاسمه عظيمًا، فخلّص مختاري الرب وعاقب الأعداء المقاومين له وأورث الأرضَ بني إسرائيل. ما أعظم مجده حين رفع يديه وسدّد حربته على المدن. من قام نظيره من قبله (أوكما تقول العبرية: من استطاع أن يقف في وجهه)؟ ألم ترجع الشمس إلى الوراء على يده...؟ ودعا العليّ القدير حين أحاط به الأعداء من كلّ جهة فاستجاب له الرب» (سي ٤٦: ١ — ٥). سار على خطى القدير، وفي أيّام موسى تصرّف بأمانة هو وكالب بن يفنا... وهما وحدهما نجوا من الموت من بين الست مئة ألف رجل، ودخلا إلى أرض تدرّ لبنًا وعسلاً (سي ٤٦: ١ — ٨).

أمّا العهد الجديد فيرى في يشوع ذلك الذي أدخل بني إسرائيل أرض الميعاد (أع ٧: ٤٥؛ عب ٤: ٨).

وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن الشخص الرئيسي في سفر يشوع وهو أرض الميعاد. فما كان موضوع وعد في أسفار الشريعة تحقّق الآن. من أجل هذا، تكلّم بعض الشرّاح عن الأسفار الستة جامعين سفر يشوع بالأسفار الخمسة. فالأرض هي موضع أمانة الله لشعبه وأمانة الشعب لإلهه. الأرض عربون العهد بين الله والشعب. ليست رمزًا جامدًا، إنّها دعوة حيّة وملحّة تتوجّه إلى الإنسان ليلتقي بما خلقه الله من خير ويقدّسه. واحتلال أرض كنعان واقتسامها بين بني إسرائيل، يُتمّان وعد الله الذي قطعه للآباء وجدده لموسى. لهذا تحدّث

سفر يشوع مطوّلاً عن هذه الأرض بحدودها وسهولها وتلالها. نحن نقرأ هذا التصوير فنملّ، ولكنّ الكاتب كان يتوسّع في الحديث عن أرضه فيعبّر عن فرحه لما أعطى الله لشعبه من ميراث.

ويؤكّد سفر يشوع أنّ الأرض أعطيت، وأنّها تؤخذ كل يوم. هناك عملية شدّ بين الحاضر والمستقبل، وهذه هي حالة شعب الله. هو قد حصل على عطايا الرب ولكنّ العطاء الحقيقي يبقى موضوع رجاء.

هذا في العالم اليهودي. ولكن مع يسوع نحن في نقلة نوعيّة. لم نَعُد في أرض إسرائيل المنحصرة في حدود، بل في الكون الواسع. لم نَعُد في أرض مادية، بل في ما ترمز إليه هذه الأرض وهو الكنيسة وملكوت السماوات. آمن شعب العهد القديم بالمواعيد ليرث أرض الراحة. ولكنّ تلك الأرض كانت صورة عن الخلاص الآتي. فيبقى علينا أن ندخل بالإيمان أرض الراحة الحقيقية (عب ٤ :٩) والمسكن السماوي حيث يقيم يسوع منذ قيامته. وفي هذا المعنى نفهم معنى كلمة يسوع: «طوبى للودعاء فإنّهم يرثون الأرض» (مت ٥ :٣). إنّها تقابل الكلمة الأولى في عظة الجبل: «طوبى للمساكين بالروح فإنّ لهم ملكوت السماوات» (مت ٥ :٤).

ونتوقّف أخيرًا عند عبور نهر الأردن. إنّ التقليد احتفظ بذكر عبور الأردن كما احتفظ بذكر عبور بحر الأحمر ليدلّ على أنّ يد الله لم تترك شعبه في أيّام يشوع كما لم تتركه في أيّام موسى. وعبور الأردن رمز هو. كانت الصحراء أرض المحنة والخطر، فتركها الشعب وعبر إلى أرض خصبة اختارها الرب وباركها. ولهذا فالعبور هو انتقال من حالة الدينونة إلى حالة النعمة، من الموت إلى الحياة، ومن الخطيئة إلى الله. وهكذا صار عبور النهر وعبور البحر الأحمر رمزًا للعماد المسيحي.

عبور النهر هو عبور تابوت العهد وسط شعب الله وبالتالي دخول الله دخولاً احتفاليًا إلى الأرض التي اختارها ليجعل فيها مسكنه. وهذا العبور فتح لنا الباب أمام روحانية سيتوسّع فيها آباء الكنيسة. إنطلق أوريجانس من ١ كور ١٠ :١ فاعتبر أنّه كان بإمكان بولس أن يقول أيضاً: لا أريد أن تجهلوا، يا إخوتي، أنّ كلّ آبائنا عبروا الأردن وأنّهم كلّهم قبلوا العماد في يشوع، في الروح وفي النهر. فيشوع هو صورة يسوع.

ويتوسّع أوريجانس في الموازاة بين الدخول إلى أرض الموعد واقتراب المسيحي من الله بواسطة يسوع. قال في عظته الخامسة في سفر يشوع: تعمّد كل العبرانيين في الأردن في

يشوع بحيث كانت أحداث الأردن رمزًا إلى سرّ المعمودية. واستفاد تيودوريتس القورشي من كلمة الرب ليشوع: اليوم بدأت أعظمّك فقال: أما طلب يسوع أن يمجّد؟ هو لم يحصل على ما لم يكن له، ولكنّه أظهر في الأردن أنّه ابن الله. أمّا الكهنة الذين حملوا تابوت العهد، فرمزوا إلى يوحنّا المعمدان الذي كان كاهنًا وحبرًا. كان أول الداخلين في نهر الأردن وتبعه يشوع القائد والنبي. وهكذا وبعد أن بدأ يوحنّا يعمّد ويقدس المياه دخل الشعب النقي بالمعمودية المقدّسة ملكوت السماوات. اثنا عشر رجلاً، إنّهم يمثّلون الرسل الاثني عشر الذين كانوا البنّائين والأساس.

ولقد قال كيرلّس الأورشليمي: كان يشوع بن نون في أمور كثيرة رمز المسيح. فلقد بدأ يمارس سلطانه على الشعب ابتداء من الأردن، لهذا، فبعد أن تعمّد المسيح بدأ حياته العلنية. أقام ابن نون اثني عشر رجلاً ليقسموا الميراث، وأرسل يسوع إلى العالم كلّه اثني عشر رسولاً ينادون بالحقيقة. الذي هو الرمز (يشوع) خلّص راحاب الزانية لأنّها آمنت. والذي هو الحقيقة (يسوع) قال: العشّارون والزناة يسبقونكم إلى ملكوت الله. سقطت أسوار أريحا من ضجّة الصراخ في أيّام الرمز. وبسبب كلمة يسوع سقط هيكل أورشليم أمامنا ولم يبقَ فيه حجر على حجر.

وهكذا يدلّنا يشوع على يسوع، ويصبح الأردن جرن المعمودية، وتصبح أرض الموعد ملكوت السماوات.

المراجع

FRETHEIM, T. E, *Deuuteronomic History* (Interpreting Biblical Texts) Nashville, 1983.

JACOB, E, *La Tradition Historique en Israel,* Montepllier, 1946.

MAYES, A. D. H, *The History of Israel Between Settlment and Exile.* A Reductional *Study of the Deuteronmistic History,* London, 1983.

MINETTE DE TILLESSE, G, *Martin Noth et la Redaktiongeschichte des Livres Historiques dans Aux grands carrefours de la Révélation et de L'Exégèse de L'A. T.,* Bruges 1967, p. 51 – 75.

NELSON, R. D, *The Douuble Redaction of Deuteronomic History,* Shheffield, 1981.

NORTH, C. R, *The Old Testament. Interpretation of History,* London, 1946.

NOTH, M, *The Deuteuonomistic History,* Sheffield, 1981.

ROBERT, A, *Historique (genre),* S. D. B., IV col 723 ss.

VON RAD, G, *Théologie de L'A. T.,* Neuchâtel, 1963.

JOSUÉ

ABEL, F. M, Les Stratagèmes dans le livre de Josué, Dans R. B. 1949, p. 321 – 339.

L'Anathéme de Jéricho et la maison de Rahab, Dans R. B., 1950, p. 374 – 391.

LAFRINK, B. J, *Josué,* Roermond, 1952.

AULD, A. G, *Joshua, Judges and Ruth* (The Daily Bible), Philadelphia, 1984.

AUVRAY, P, *Art. Josué* dans S. D. B. IV (1948) col 1131 ss.

AUZOU, G, *Le Don d'une Conquête,* Paris, 1964.

BOLING, A. C, *Joshua. A New Translation With Notes and Commentary* (AB 6) New - York, 1982.

BUTLER, T. C, *Joshua* (W. B. C.) Waco, 1983.

COATS, G. W, *The Book of Joshua. Heroic Saga or Conquest Theme,* JSOT n° 38 (1987) 15 – 32.

FERNADEZ, A, *Commentarius in Liberne Josue,* Paris, 1938.

GRAY, J, *Joshua, Judges, Ruth* (N. C. B. C.), Grand Rapids, 1986.

HAMLIN, E, *Inheriting the Land: A Commentary on the Book of Joshua* (I. T. C.), Grand Rapids 1984.

HOPPE, L, *Joshua, Judges With an Excursus on Charismatic Leadershim in Israel* (O. T. M.) Wilmington, 1982.

KAUFMANN, A, *The Biblical Account of the Conquest of Canaan,* Jerusalem, 1984.

KENT, D. G, *Joshua, Judges, Ruth* (Layman's Bible Books Commentary), Nashville, 1980.

LAMBERT, G, *Josué à la bataille de Gabaon,* N. R. T., 1954, p. 374 – 391.

LIEBERMANN, D, *The Eternal Torah.* Part 2: Joshuah Judges, Samuel One, Samuel Two, New–York, 1983.

LANGLAMET, F, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain* (Jos III – IV), Paris, 1969.

Josué II et les Traditions de L'Hexateuque, dans R. B. 78 (1971) p. 5 – 17; 161 – 183; 321 – 344.

La traversée du Jourdain et les documents de L'Hexateuque, dans R. B. 79 (1972) p. 7 – 38.

NORTH, R, *De Jesu Nave,* Institut Biblique Pontifical, Rome, 1969.

SOGGIN, J. A, *Le Livre de Josué,* Neuchâtel, 1970.

VAUX, R. de, *Histoire ancienne d'Israêl,* Paris, 1971.

WOUDSTRA, M. H, *The Book of Joshua* (NICOT), Grand Rapids, 1981.

الفصل العاشر

سفر القضاة

١ - المقدّمة

سفر القضاة هو الكتاب الثاني من الكتب التاريخية وهو يلي سفر يشوع. يجعله التقليد العبري بين كتب الأنبياء السابقين، لأنّ مؤلّفه يحاول أن ينظر إلى الأحداث لا من الوجهة التاريخية وحسب، بل من وجهة نظر الله. هو يحاول أن يقرأ التاريخ على ضوء كلمة الله الحاضرة في شعبه.

عنوان الكتاب في العبرية «شفطيم» وهو يدلّ على شيوخ يقضون في الشعب ويجعلون الحق في موضعه ويجترحون خلاصاً. من أجل هذا ترتبط كلمة قضاة بكلمة مخلّصين (٣:٩، ١٥)، ويحل فعل خلّص محل فعل قضى في مقاطع عديدة (٣:٩، ٣١؛ ١٠:١). وهكذا يمكن أن يكون عنوان الكتاب: القضاة المخلّصون. هم أناس يختارهم الله ويمنحهم روحه فيعيدون حقوق الله في وضع هدّدته خيانة الشعب. يتكلّمون على الله وعلى ما منحهم من عطايا شخصية، فيقودون العشيرة أو القبيلة إلى النصر.

وبعد أن تنتهي الحرب لا يمارسون سلطة على كل الشعب، بل على المنطقة التي فيها يقيمون. وعملهم يقوم أيضاً بأن يحافظوا على الأمانة لله. لم يكونوا أنبياء مثل أشعيا وهوشع وعاموس، ولم ينعموا بالموهبة النبوية. ولكنّهم كانوا عمّالاً شاركوا في بناء الأمّة. وإذ انتصروا على الكنعانيين، نصروا الرب على بعل في قلب بني إسرائيل.

متى عاش القضاة؟ في الفترة الواقعة بين دخول أرض الميعاد وتأسيس الملكية في شعب إسرائيل. فإذا حسبنا أنّ الخروج من مصر تمّ في بداية القرن الثالث عشر، واحتلال أريحا حوالي سنة ١٢٥٠، تبدأ مرحلة القضاة بين السنة ١٢٢٠ و ١٢٠٠، ثمّ إنّ العلماء يتّفقون على أنّ سليمان صار ملكًا حوالي السنة ٩٧٠ ق م فتكون بداية ملكية داود سنة ١٠١٠ وملكية شاول سنة ١٠٤٠ وهكذا تكون الفترة الواقعة بين السنة ١٢٢٠ (أو ١٢٠٠) والسنة ١٠٤٠ هي فترة القضاة.

في عهد القضاة، وجب على العبرانيين أن يتوسّعوا ويتّصلوا بعضهم ببعض فلا تبقى قبائلهم جزرًا في بحر خضمّ تفصلها التجمّعات الكنعانية القوية بجيوشها ومركباتها الحربية. وفي هذه الفترة، تبدّلت حياة بني إسرائيل: إنتقلوا من حالة البدو إلى حالة الحضر. تركوا تدريجيًا الحياة في البرّية وراء المواشي، وبدأوا يفلحون الأرض ويزرعونها ويبنون بيوتًا. أجل كانت هذه الفترة زمنًا ضروريًا لتهيئ زمن الملكيّة وتوحّد العناصر المتعدّدة في بوتقة واحدة ستجتمع كلّها حول داود وسليمان صفًّا واحدًا وقلبًا واحدًا.

٢ – مضمون سفر القضاة

يتألّف سفر القضاة من مقدّمتين، ومن تاريخ القضاة بالمعنى الحصري، ومن ملحقين.

أ – المقدّمتان (١:١ – ٦:٣)

تعرض علينا المقدّمة الأولى (١:١ – ٥:٢) لوحة عن دخول بني إسرائيل أرض كنعان، وهو دخول يتمّ بصعوبة وفيه الانتصار والفشل. سيقيم بنو إسرائيل بطريقة صعبة، وستحارب كل قبيلة بمفردها لتوسّع رقعة أرضها على حساب الكنعانيين. ويتساءل الكاتب: أين وعدُ الله ؟ فيجد جوابًا أوّل في ١:٢ – ٥: طلب الرب من شعبه أن لا يخالطوا الكنعانيين في عباداتهم فلم يسمعوا له، فكانت لهم آلهة الكنعانيين فخًّا.

أمّا المقدّمة الثانية (٦:٢ – ٦:٣) فتعطينا المعنى الديني لهذه المرحلة من تاريخ القبائل. فالسبب الذي من أجله فشل بنو إسرائيل هو خطاياهم. فالخطيئة تجرّ الشقاء، أي العقوبة، ولكنّ التوبة إلى الله تجعل الله يحرّر شعبه ويخلّصه. وهكذا بدا تاريخ القضاة مبنيًّا

متى عاش القضاة؟ في الفترة الواقعة بين دخول أرض الميعاد وتأسيس الملكية في شعب إسرائيل. فإذا حسبنا أنّ الخروج من مصر تمّ في بداية القرن الثالث عشر، واحتلال أريحا حوالي سنة ١٢٥٠، تبدأ مرحلة القضاة بين السنة ١٢٢٠ و ١٢٠٠، ثمّ إنّ العلماء يتّفقون على أنّ سليمان صار ملكًا حوالي السنة ٩٧٠ ق م فتكون بداية ملكية داود سنة ١٠١٠ وملكية شاول سنة ١٠٤٠ وهكذا تكون الفترة الواقعة بين السنة ١٢٢٠ (أو ١٢٠٠) والسنة ١٠٤٠ هي فترة القضاة.

في عهد القضاة، وجب على العبرانيين أن يتوسّعوا ويتّصلوا بعضهم ببعض فلا تبقى قبائلهم جزرًا في بحر خضمّ تفصلها التجمّعات الكنعانية القوية بجيوشها ومركباتها الحربية. وفي هذه الفترة، تبدّلت حياة بني إسرائيل: إنتقلوا من حالة البدو إلى حالة الحضر. تركوا تدريجيًا الحياة في البرّية وراء المواشي، وبدأوا يفلحون الأرض ويزرعونها ويبنون بيوتًا. أجل كانت هذه الفترة زمنًا ضروريًا لتهيئ زمن الملكيّة وتوحّد العناصر المتعدّدة في بوتقة واحدة ستجتمع كلّها حول داود وسليمان صفًّا واحدًا وقلبًا واحدًا.

٢ – مضمون سفر القضاة

يتألّف سفر القضاة من مقدّمتين، ومن تاريخ القضاة بالمعنى الحصري، ومن ملحقين.

أ – المقدّمتان (١:١ – ٣:٦)

تعرض علينا المقدّمة الأولى (١:١ – ٢:٥) لوحة عن دخول بني إسرائيل أرض كنعان، وهو دخول يتمّ بصعوبة وفيه الانتصار والفشل. سيقيم بنو إسرائيل بطريقة صعبة، وستحارب كل قبيلة بمفردها لتوسّع رقعة أرضها على حساب الكنعانيين. ويتساءل الكاتب: أين وعدُ الله ؟ فيجد جوابًا أوّل في ٢:١ – ٥: طلب الرب من شعبه أن لا يخالطوا الكنعانيين في عباداتهم فلم يسمعوا له، فكانت لهم آلهة الكنعانيين فخًّا.

أمّا المقدّمة الثانية (٢:٦ – ٣:٦) فتعطينا المعنى الديني لهذه المرحلة من تاريخ القبائل. فالسبب الذي من أجله فشل بنو إسرائيل هو خطاياهم. فالخطيئة تجرّ الشقاء، أي العقوبة، ولكنّ التوبة إلى الله تجعل الله يحرّر شعبه ويخلّصه. وهكذا بدا تاريخ القضاة مبنيًّا

على أربع كلمات: الخطيئة، العقاب، التوبة، الخلاص. وسيخضع كل سفر القضاة لهذه النظرة اللاهوتية المأخوذة من سفر التثنية.

ب – تاريخ القضاة (٣:٧ – ١٦:٣١)

وها هو الكاتب يطبّق على تاريخ القضاة النظرة اللاهوتية التي أوردها في المقدّمة الثانية. أمّا القضاة فعددهم اثنا عشر ليكونوا على عدد الأسباط الاثني عشر. هناك الكبار منهم وهم: عتنيئيل، أهود، باراق، جدعون، يفتاح، شمشون. والصغار: شمجر، تولع، يائير، ابصان، ايلون، عبدون. كان زمن يشوع زمن الأمانة للرب، أمّا زمن القضاة فهو زمن الخيانة. ترك الشعب الرب وتعلّق بالبعل لأنه، كما ظن، يعطيه المطر لأرضه والخصب لمواشيه.

ويطيل الكتاب الحديث على دبورة وباراق (ف ٤ – ٥) فيروي أعمالها نثرًا ثمّ ينشدها شعرًا. ويتوقّف عند جدعون الذي خلّص الشعب من المديانيين، وعند ابنه أبيملك الذي جعل نفسه ملكًا على شعبه (ف ٦ – ٩). ونصل إلى يفتاح فنقرأ مقدّمة خاصة (١٠:٦–١٦) تستعيد الفكرة اللاهوتية التي قرأناها في المقدّمة الثانية: «وعاد بنو إسرائيل فصنعوا الشر في عينَيْ الرب وعبدوا البعل... وتركوا الرب ولم يعبدوه. فغضب الرب على بني إسرائيل وباعهم إلى أيدي الفلسطيين والعمونيين... وكان ضيق عظيم على بني إسرائيل. فصرخ بنو إسرائيل إلى الرب... وأزالوا الآلهة الغريبة وعبدوا الرب». فأرسل إليهم يفتاح فخلّصهم من بني عمون (١٠:١٦ – ١٢:٧). ويحدّثنا سفر القضاة عن شمشون (ف ١٣ – ١٦)، عن مولده وحياته مع الفلسطيين، عن استسلامه لدليلة وعن موته في هيكل داجون مع الذين حوله.

ج – الملحقان (ف ١٧ – ٢١)

وينتهي سفر القضاة بملحقين يبيّنان الفوضى المسيطرة في أرض إسرائيل قبل تأسيس الملكية. أمّا الملحق الأوّل (ف ١٧ – ١٨) فيشير إلى هجرة بني دان وتأسيس معبد خاص بهم. والملحق الثاني (ف ١٩ – ٢١) فيذكر جريمة جبع والحرب على بنيامين: داسوا مبادئ الضيافة فحاربتهم سائر القبائل وكادت تفنيهم. ولكن رئف بنو إسرائيل ببني بنيامين وما

أرادوا أن تكون ثغرة في أسباط إسرائيل، ولهذا أعيد بناء بنيامين الذين رممّوا مدنهم وسكنوها وأقاموا في ميراثهم شأنهم شأن سائر القبائل.

٣ – كيف تكوّن سفر القضاة؟

إنّه ثمرة تاريخ طويل دام ستة قرون. في البداية وُجدت تقاليد عن هذه العائلة أو تلك، عن هذه العشيرة، عن هذه القبيلة. واغتنت هذه التقاليد وتبلورت في بعض مقطوعات مثل نشيد دبورة (ف ٥). وظهرت في مملكة الشمال مجموعة أولى تتعلّق بأهود وباراق وجدعون وأبيملك. وجمعت مملكة الجنوب ما يتعلّق بيفتاح وعتنيئيل وشمشون. وبعد سقوط السامرة (٧٢١ ق م) وفي زمن حزقيا، جُمعت تقاليدُ الشمال والجنوب. وفي عهد يوشيا والإصلاح الاشتراعي، أعيدت قراءة النصّ على ضوء سفر التثنية وتكيّفت الاخبار حسب النظرة اللاهوتية التي وُضعت في المقدّمة الثانية. وفي زمن ما بعد الجلاء زاد الكتّاب الملحقَين واعطوا سفر القضاة وجهه الأخير كما نعرفه اليوم.

٤ – التعليم الديني في سفر القضاة

أ – الإطار اللاهوتي

لن نتوقّف في سفر القضاة على الواقع التاريخي ولا على الإطار الزمني المؤلّف من فترات تدوم أربعين سنة (٣ : ١١) أو ثمانين سنة (٣ : ٣٠). فالمهمّ هو الإطار اللاهوتي الذي جعله الكاتب في المقدّمة الثانية وحاول أن يجد له تطبيقًا في كتابه. ما يهمّه ليس الوقائع التاريخية، بل الأمثولة الدينية التي يستنتجها من هذه الوقائع.

أمّا الإطار اللاهوتي فيبرز في أربع مراحل. في المرحلة الأولى نقرأ: وصنع بنو إسرائيل الشرّ في عيني الرب (٢ : ١١؛ ٣ : ٧، ١٢؛ ٤ : ١؛ ٦ : ١؛ ١٠ : ٦؛ ١٣ : ١)، ونقرأ أيضاً: تركوا الرب وعبدو البعل والعشتاروت (٢ : ١١، ١٣؛ ٣ : ٧؛ ١٠ : ٦). وفي المرحلة الثانية نجد نتيجة أفعال بني إسرائيل وخيانتهم: أسلمهم الرب إلى أيدي السالبين فسلبوهم، وباعهم إلى أيدي أعدائهم الذين حولهم (٢ : ١٤؛ رج ٣ : ٨؛ ٤ : ٢؛ ٦ : ١؛ ١٠ : ٧). في المرحلة الثالثة نحسّ بضيق بني إسرائيل ونسمع صراخهم: فصرخ بنو إسرائيل

إلى الرب (٣:٩، ١٥؛ ٤:٣؛ ٦:٦؛ ١٠:١٠). وفي المرحلة الرابعة نعرف أنّ الرب يسمع صراخ شعبه ويستجيب لندائهم فيقيم لهم مخلّصاً يخلّصهم (٣:٩، ١٥) وقضاة ينجوّنهم من أيدي السالبين (٢:١٦). وخلاصة هذه المراحل الأربع نقرأها في نوعين من العبارات: فذلّ الموآبيون تحت يد بني إسرائيل (٣:٣٠؛ رج ٨:٢٨)، وهدأت الأرض أربعين أو ثمانين سنة (٣:١١، ٣٠؛ ٥:٣١؛ ٨:٢٨).

نستخلص من كل هذا منطقًا دينيًا مبنيًا على عبارات أربع: الخطيئة تجرّ العقاب، والعقاب يثير التوبة، والتوبة تحرّك قلب الله، فيرسل مخلّصاً لشعبه. وهكذا نكون أمام لاهوت التاريخ الذي زاده الكاتب فيما بعد على أخبار سابقة، وطبّقه لا على قبيلة وحسب بل على كل شعب إسرائيل.

هنا نكتشف ثلاثة أمور: العقاب هو علامة الخطيئة، العقاب هو ثمرة الخطيئة، العقاب هو كشف عن الله. ويمكننا أن نطبّق كلّ هذا على سفر القضاة حيث يكتشف بنو إسرائيل قلب الله من خلال محنتهم وصراخهم. قالوا للرب: «قد خطئنا، فاصنع بنا كل ما يحسن في عينيك، ولكن أنقذنا في هذا اليوم» (١٠:١٥).

ب – الحياة الدينية

لن نقابل ما نقرأه في سفر القضاة بالأخلاقية التي نجدها في الإنجيل وفي العهد الجديد. فما عمله أهود بملك موآب لا تقبل به شريعة (٣:١٦ – ٢٣)، والتعدّي على حقّ الضيافة أمر مشين كما فعلت ياعيل (٥:٢٤ – ٢٥). قتل أبيملك سبعين من أبناء يروبعل على صخرة واحدة (٩:٥)، وهذا أمر لا يرضى به ضمير ولا سيّما لأنّهم من إخوته، وذبح يفتاح ابنته (١١:٢٩ – ٤٠)، وقطع اللاوي سريته اثنتي عشرة قطعة ووزّعها على القبائل (١٩:٢٩ – ٣٠) ليثيرها على بني بنيامين الذين اقترفوا فعلاً شنيعًا في أرض إسرائيل.

نحن لا نبرّئ ساحة بني إسرائيل في ذلك الوقت وقد صُنع أشنع من هذا في أيّامنا، بل نقول إنّ الكاتب الملهم ما أراد أن يخفي الخطيئة الموجودة في شعبه بسبب الفوضى المسيطرة. «في تلك الأيّام، لم يكن لبني إسرائيل ملك، وكان كل إنسان منهم يعمل ما حسن في عينيه» (٢١:٢٥؛ رج ١٧:٦؛ ١٨:١؛ ١٩:٢). ونقول نحن على خطى القدّيس يوحنّا: «إن قلنا إنّنا بلا خطيئة خدعنا أنفسنا ولم نكن على الحقّ. وإذا اعترفنا بخطايانا فإنّه أمين عادل يغفر لنا خطايانا ويطهّرنا من كل إثم» (١ يو ١:٨ – ٩).

سفر القضاة هو أوّلاً كتاب دوّنه إيمان شعب إسرائيل. ونحن نكتشف منذ البداية، ولاسيّمَا في نشيد دبورة، هذا اليقين أنّ الله يسند شعبه في الساعات الحالكة والصعبة. وما اكتشفه الكاتب في هذه العشيرة أو القبيلة، سيطبّقه على الشعب كلّه. ولقد شدّد على ضعف شعب إسرائيل الذي ترك الله وعبد البعل، وعلى صبر الله الذي لاينِي يُرسل أناسًا يخلّصون شعبه من الظلم والضيق.

ج – شخصية القضاة

مهما تكن شخصية القاضي ومهما تكن أعماله (يفتاح ذبح ابنته كما يفعل الوثنيّون وتعلّق شمشون ببنات الفلسطيين رغم وصايا الله)، فهو المخلّص لأنّ الله اختاره. ولقد أرسل الله إليه روحه ودفعه من أجل خدمة الله وشعبه. فالقاضي يبقى رغم كل شيء ذلك المتعلّق بربّه. فنشيد دبورة يُنشَد كله تمجيدًا لله. وجدعون كان رجل الخوف والتردّد، ومع ذلك تجرّأ فقلب هيكل البعل، وكرس مذبحًا لإله السلام. ويفتاح ظلّ على قسمَه رغم الألم العميق الذي حزّ في قلبه. أمّا شمشون، وسلوكه يشكّكنا، فقد عرف أن يموت موجّهًا إلى الله هذه الصلاة المؤثّرة: «أيّها السيّد الرب اذكرني وشدّدني» (١٦ : ٢٨).

وستبقى الأمّة كلّها مع قضاتها أمينة للعهد رغم خطاياها. فهي شعب الله ولهذا لن تقبل أن يتعدّى أحد على عذراء أو أن يخالف أحد أصول الضيافة (١٩ : ١ ي). ولهذا سيعاقَب الخاطئون وتكاد تفنى قبيلة بنيامين بسبب ذلك.

فترة قاسية من تاريخ شعب الله، يتذكّرها الكاتب الملهم ويودّ لو لم تكن موجودة: لم يكن ملك يهتمّ بقيادة الشعب في حياته اليومية ولم يكن كاهن يوجّه الشعب ليسمع صوت ربّه. لا شكّ أنّه كان هناك رجال دفعهم الروح فاجترحوا خلاصاً عابرًا. غير أنّهم كانوا صورة مسبقة للملك الذي سيحلّ عليه روح الرب فيقود الشعب بعدالة ويحيطه بالسلام. ولكنّ هذا الملك كان رمزًا إلى المسيح الذي سيحلّ عليه الروح بمواهبه السبع.

المراجع

AUZOU, G, *La force de L'Esprit*. Etude du livre des Juges, Paris, 1966.

VURNEY, C. F, *The Book of Judges,* London, 1918.

CAZELLES, H, *Juges* (Livre de) S. D. B. IV (Paris, 1949) col 1394 – 1414.

CIMOSA, M. I, *Giudici, ulmini dell Spirito,* in D. A. J. Clines (éd) I laici nel popolo di Dio, 1990, p. 39 – 64.

DESNOYERS, L, *Histoire du peuple Hébreu. I. La période des Juges,* Paris, 1922.

Juges (Livre des), D. T. C. VIII (Paris, 1925), col 1834 – 1862.

GILBBERT, M, *Vérité historique et esprit historien. L'historien biblique de Gédéon face à héroodote.* Essai sur le prinicipe historigraphique, Paris (Initiations), 1990.

GRESSMANN, H, *Die Anfänge Israels,* dans Schriiften des A. T., fasc 2, Göttingen, 1923.

HAMLIN, E. J, *At Risk in the Promised Land:* A Commentary on the Book of Judges, Grand Rapids, 1990.

KLEIN, L. R, *The Triumph of Irony in the Book of Judges,* Sheffield, 1988.

Le Livre des Juges, E. B., Paris, 1903.

LEGASSE, S, *Le Cycle de Gédéon* (J. G. 6 – 13), Commenté par les Pères de L'Eglise in B. L. E. T. 86 (1985) p. 163 – 197.

MAYES, A. D. H, *Judges* (O. T. G.) Sheffield, 1985.

SIMPSON, C. A, *The Composition of the book of Judges,* Oxford, 1957.

SOGGIN J. A, *Judges.* A Commentary, London, 1981 (O. T. L.).

Le Livre des Juges, C. A. T. 5 b, Genève, 1987.

VAN DER PLOEG, J, *Les Juges en Israêl,* dans Populus dei, I, Israel, Studi in onore der Cardinal Ottaviani, Rome, 1969, p. 463 – 507.

WEBB, B. G, *the Book of Judges. An Integrated Reading.* Sheffield, 1987.

الفصل الحادي عشر

كتاب صموئيل

١ – عنوان الكتاب ونصوصه

في البداية ألَّف ١ صم و ٢ صم كتابًا واحدًا نسمّيه كتاب صموئيل. وحين تُرجم إلى اليونانية، دوّن على لفيفتين تكادان تكونان متساويتين. وهذه القسمة فرضت نفسها على النصّ العبري في القرن ١٥ ب م. من جهة ثانية، إتحد ١ و ٢ صم بكتاب الملوك الذي قُسم هو أيضاً إلى سفرين. وهكذا سُمّي كتاب صموئيل وكتاب الملوك في النسخَة اليونانية والنسخة اللاتينـية: أسفار الملوك. ١ صم و ٢ صم يقابلان ١ مل و ٢ مل في النسخة الشعبية. ١ مل و ٢ مل يقابلان ٣ مل و ٤ ملوك في النسخة الشعبية. أمّا نحن فنأخذ بالتسمية الحديثة: كتاب صموئيل بسفريه وكتاب الملوك بسفريه.

أمّا الاسم العبريّ لكتاب صموئيل فهو يعكس الرأي المُتأخّر الذي نسب تدوين معظم الكتاب إلى النبي صموئيل. وتمّم الرائي جاد والنبي ناتان تدوين الأحداث التي جرت بعد موت صموئيل. يرتكز هذا الرأي على ١ أخ ٢٩: ٢٩ – ٣٠ حيث نقرأ: «وأخبار داود الملك الأولى والأخيرة مكتوبة في أخبار صموئيل الرائي وناتان النبي وجاد الرائي مع كل ما كان من ملكه وبأسه والسرّاء والضرّاء التي مرَّ بها هو وإسرائيل وجميع ممالك البلاد». نحن لا نأخذ بهذا الرأي، لأنّ العنوان لا يوافق مضمون الكتاب كلّه، بل الفصول الخمسة عشر الأولى التي يلعب فيها صموئيل دورًا بارزًا.

إذا قابلنا النص الماسوري ونصّ السبعينية اليوناني، نرى اختلافات عديدة على مستوى التفاصيل، ليس المجال الآن لدرسها. نشير فقط إلى التكرارات الموجودة في النصّ العبري، والتي حذفها المُترجم في النص السبعيني.

وفي المدّة الأخيرة، قدّمت إلينا مغارة قمران الرابعة عددًا من المقاطع العبرية لسفر صموئيل، وهي تعود إلى القرنين الثالث والثاني ق م، أي إلى زمن الترجمة السبعينية. وإنّ هذه المقاطع هي أقرب إلى السبعينية منه إلى النص الماسوري. هذا يعني أوّلاً أنّنا نفضّل النصّ اليوناني على العبراني، عندما يكون اختلاف بين النصّين. وثانيًا، إنّه وُجد للنصّ نسختان توزّعتا على المخطوطات والترجمات.

٢ - مضمون الكتاب

إذا توقّفنا عند الأشخاص الكبار الذين يبرزون في كتاب صموئيل، نستطيع أن نقسم كتاب صموئيل إلى أربعة أقسام.

أ - صموئيل (١ صم ١ - ٦)

ظلّت حنّة أم صموئيل من دون أولاد، فنذرت نذرًا للرب. ووُلد صموئيل، فكرّسته أمّه للرب في معبد شيلو. وما عتّم صموئيل أن سمع صوت الله، وحمل كلامه إلى الكاهن عالي: أنذره بالعقاب الذي سيصيب ابنيه (١:١ - ٤:١). وقُتل ابنا عالي، حفني وفنحاس، في معركة مع الفلسطيين، وأُخذ تابوت العهد. حين عرف عالي بالأمر، سقط عن الكرسيّ فمات. ولكنّ تابوت العهد جلب على خاطفيه عددًا من الشرور، فأُجبروا على التخلّص منه. فأرجعوه إلى قرية يعاريم (٤:١ - ٧:١).

ب - صموئيل وشاول (١ صم ٧ - ١٥)

صوّر الكاتب صموئيل ذلك الذي حرّر البلاد، فسمّاه «قاضيًا» (٧:٢ - ١٧) على غرار القضاة جدعون ويفتاح وشمشون. وطلب الشعب ملكًا، فرفض صموئيل طلبه (ف ٨). ولكنّ الرب قال لصموئيل: «إسمع كلام الشعب في كل ما يقولون لك» (٨:٧).

وطرأ طارئ: التقى صموئيل بالشاب شاول، وجاء تنبيه من السماء فمسحه سرًّا بالزيت المقدّس في الجلجال (٩:١ - ١٠:١٦). ثمّ عُيّن المختار بالقرعة أمام كل الشعب المجتمع في المصفاة (١٠:١٧ - ٢٥). وبعد أن انتصر شاول على العمونيين، أعلنه الشعب ملكًا في الجلجال (ف ١١). حينئذ تخلّى صموئيل عن الحكم أمام شاول، وذكّر الشعب بواجب اتّباع الرب والتعبّد له بكل قلوبهم (ف ١٢). وحارب شاول الفلسطيين والعماليقيين، غير أنّه رُذل، لأنّه لم يسمع كلام الله ولا كلام نبيّه (ف ١٣ - ١٥). فوجّه صموئيل ناظريه إلى شخص آخر هو داود.

ج - داود وشاول (١ صم ١٦ - ٢ صم ١)

ومنح صموئيل داود المسحة الملوكية بطريقة سرّية (١٦:١ - ٣). ودخل الملك الجديد في خدمة شاول كحامل سلاحه وكعازف له في أوقات الحزن (١٦:١٤ - ٢٣). وصدف أن مرّ داود في مخيّم بني إسرائيل الخائف من عملاق من عمالقة الفلسطيين الذي يتحدّى الشعب: «اختاروا رجلاً ينازلني» (١٧:١٨). وتقدّم داود كراعي غنم وهو متسلح بمقلاعه. ردّ على التحدّي بأفضل منه، وقتل العملاق (١٧:٣٢ - ٥٤). حينئذ ربح صداقة يوناتان بن شاول واعجاب الشعب الذي أنشد: «قتل شاول الألوف، أمّا داود فألوف الألوف» (١٨:٧). حينئذ حسد شاول داود، وأخذ يخطّط لقتله والتخلّص منه. هرب داود إلى الجنوب (ف ١٨:٢١)، فلحق به شاول. ونجا داود من كل الفخاخ التي نُصبت له.

وظلّ داود كبير النفس تجاه عدوّه فعفا عنه مرتين. وبعد هذا صار رئيس عصابة فنمت قدرته، وسمع شاول نفسه يباركه (ف ٢٢ - ٢٦). وسيُجبَر داود على الاختباء عند عدوّ شعبه، عند الفلسطيين. جعلهم يظنّون أنّه يخدمهم ساعة كان يعمل لربح ودّ اليهوذايين، أبناء قبيلته. ووقعت حرب بين بني إسرائيل والفلسطيين، غير أنّ داود أعفي من المشاركة فيها، ومع من يحارب! ثمّ قام بحملة على العماليقيين فانتصر عليهم وأخذ أسلابًا وزّعها على شيوخ يهوذا فاستعدّ لساعة اعتلائه للعرش (ف ٢٨ - ٣٠). في تلك الأثناء، حطّم الفلسطيون جيوش بني إسرائيل. وسقط شاول ويوناتان في المعركة. حينئذ رثاهما داود رثاء مؤثّرًا: كيف سقط الأبطال! يا جبال الجلبوع (حيث كانت المعركة) لن يكون عليك ندى ولا مطر، لأنّ عليك تلطّخ ترس الأبطال (٢ صم ١:١٩ - ٢١).

د – داود ملك شعبه (٢ صم ٢ – ٢٠)

وجاء اليهوذايون إلى حبرون، ومسحوا هناك داود ملكا عليهم. أمّا بنو إسرائيل (أي قبائل الشمال) فمسحوا اشبعل بن شاول ملكًا. وبدأت الحرب بين الفريقين. وما عتّم ابنير، قائد جيش اشبعل، أن انضمّ إلى داود. وبعد موت اشبعل وأبنير، أعلنت قبائل الشمال ولاءها لداود، ومسحته ملكًا على إسرائيل (٢:١ – ٥:٥). وأبرز الكاتب مآثر الملك الجديد: استولى على أورشليم. حارب الفلسطيين. نقَلَ تابوت العهد إلى العاصمة الجديدة، فدلّ على مكانتها الدينية. وتنبّأ ناتان من قِبل الله، فأعلن دوام نسل داود على العرش. وكانت حروب انتصر فيها داود الذي نظم مملكته تنظيمًا داخليًا يتجاوز إطار القبائل (٥:٦ – ٨:١٨).

هنا تبدأ كرونيكة تروي الأحداث العائلية في البيت الملكي رواية متتابعة ومفصّلة ومأساوية. واقُترفت جرائم قادت إلى أزمات هدّدت سلطة داود. وطُرحت مسألة الخلافة عبر كل هذه المشاكل التي جعلت الأبناء يقفون بوجه والدهم. وإنّ ولادة سليمان الذي سيعتلي العرش في النهاية، ترتبط بحبّ جعل الملك يزني مع امرأة أحد ضباطه، ويستفيد من حربه مع العمونيين ليأمر بقتل هذا الضابط «المزعج» (ف ١٠ – ١٢). كان أمنون بكر داود وقد أحبّه أبوه. إلاّ أنّه زنى مع أخته تامار (من أبيه لا من أمه). فاستجلب عليه حقد أبشالوم (أخو تامار من أمّها وأبيها) الذي قتله خلال وليمة أقامها لإخوته (ف ١٣). وذهب أبشالوم إلى المنفى، وظلّ هناك ثلاث سنين قبل أن يعود إلى أورشليم. وسينتظر سنتين أخريين قبل أن يُسمح له بالعودة إلى البلاط (ف ١٤). ولكنّ أبشالوم كان طموحًا وعنيفًا، فتآمر على أبيه: إستغلّ استياء الناس، فنظّم ثورة أجبرت داود على الهرب بطريقة مشينة: صعد جبل الزيتون وهو باك، حافي الرجلين. استسلم إلى إرادة الله، ولكنّه ترك تابوت العهد في أورشليم. كان له عبيد أمناء أمثال أتاي وحوشاي. وكان له أيضاً من أهانه وطعنه مثل شمعي الذي صرخ في وجهه: «اذهب، اذهب، يا رجل الدماء، يا رجلاً لا خير فيه! الرب يعاقبك عن كل جرائم القتل التي اقترفتها ضدّ بيت شاول. سرقت المُلك من شاول، وهو الله يعطي هذا الملك لابنك أبشالوم» (٢ صم ١٦:١٧).

ودخل أبشالوم إلى القصر واستولى على نساء أبيه، فدل على أنّه الوارث الحقيقي. وكانت معركة قُتل فيها أبشالوم رغم توصية أبيه: ارفقوا بالفتى. فتحطّم قلب الوالد وأخذ

يبكي: «يا أبشالوم ابني» (١٩: ٥)! وتدخّل يوآب (الذي قتل أبشالوم) ببرودة وقساوة ليوقف هذا البكاء: «أنت تحبّ مبغضيك وتبغض مُحبّيك. لو كان أبشالوم حيًّا وكنّا كلّنا موتى، لكنت بأحسن حال» (١٩: ٦ – ٨)! وكلّم داود جنوده فعادوا إليه. انضمّ إليه بنو يهوذا وأعادوه إلى أورشليم، وستعود إليه قبائل الشمال بعد أن حسدت قبيلة يهوذا التي بدت وكأنّ داود ملكها وحدها. ثمّ تمرّدت قبائل الشمال بقيادة شابع بن بكرى البنياميني، فقمع يوآب التمرّد وقطع رأس شابع.

هـ – ملحقات (٢صم ٢١ – ٢٤)

وتضمّ نهاية الكتاب ست قطع مختلفة: خبران متشابهان وقد كانا متلاحقين في البداية.

روى الخبر الأوّل كيف قُتل نسل شاول في معبد جبعون، على أثر مجاعة دامت ثلاث سنوات، واعتبرت قصاصاً لأنّ شاول نقض عهد بني إسرائيل مع الجبعونيين (٢١: ١ – ١٤). وروى الخبر الثاني كيف بُني المذبح في المكان الذي سيُبنى فيه الهيكل، بعد وباء دام ثلاثة أيّام وكان سببه إحصاء قام به داود، فتعدّى على امتيازات الرب (ف ٢٤). ونجد لائحتين. الأولى تسرد سلسلة من الأعمال العظيمة ضد الفلسطيين (٢١: ١٥ – ٢٢)، والثانية تعدّد الأبطال الذين رافقوا داود (٢٣: ٨ – ٣٩). ونجد بين هاتين اللائحتين نشيدين منسوبين إلى داود. الأوّل هو مزمور شعر (ف ٢٢ = مز ١٨)، والثاني قول يجعل من داود نبي سلالته (٢٣: ١ – ٧): «روح الرب تكلّم بي. جعل الرب كلمته على لساني. كلّمني خالق إسرائيل... عاهدني عهدًا أبديًا».

٢ – التحليل الأدبي

إنّ تنوّع الأخبار يجعل من كتاب صموئيل كتابًا مشوّقًا، ولكنّ هذا التنوّع يجعل تحليل النصوص صعبًا. الكتاب واحد، هذا ما لا شكّ فيه. ولكنّه نتيجة موادّ متنوّعة وتدوينات متشعّبة. نحن نقرأ استنتاجات عديدة قبل أوانها. مثلاً: «ذلّ الفلسطيون ولم يعودوا يدخلون أرض إسرائيل كل أيّام صموئيل» (١ صم ٧: ١٣). ولكنّ الواقع يدل أنّهم ما زالوا يقيمون في قلب البلاد (١ صم ٩: ١٦؛ ف ١٣ – ١٤). ونقرأ في ١ صم ٢٥: ٣٥: «ولم

يعد صموئيل يرى شاول إلى يوم وفاته». ولكنّهما سيلتقيان بعد ذلك (١ صم ١٩ : ٢٢ — ٢٤). وتأتي الانتقالات فجأة. فبعد أن يذكر الكاتب طفولة صموئيل، لن نعود نراه في الخبر المكرّس لتابوت العهد (١ صم ٤ — ٦). وهناك أحداث تتكرّر مع اختلافات هامّة: اعتلاء شاول للعرش، تقديم داود لشاول، حربه أمام الملك الذي استعداه...

ونحن سننتظر الحديث عن مُلك داود (٢ صم ٢) لنجد خبرًا متماسكًا وموحّدًا. ومع هذا، فإنّ مقاطع مختلفة ترافق هذا الخبر وقد أقحمت إقحامًا. وإنّ كرونيكة بيت داود وخلافته، تُبرز بوحدتها الطابعَ المتقطع والمشتت فتبدو كالخبر السابق (٢ صم ٩ ي).

أ – صموئيل، شاول وبداية الملكية (١ صم ١ — ١٥)

إنّ العلاقات التي تربط خبر صموئيل (١ : ١ — ٤ : ١ أ)، بخبر تابوت العهد الأسير لدى الفلسطيين (٤ : ١ ب — ٧ : ١) تجعلنا نميّز بصعوبة تقاليد عديدة. فالاهتمام بمعبد شيلو وتابوت العهد وكهنوت عالي وأبنائه، يتواصل في ف ١ — ٤. ولكنّ صموئيل يغيب في ف ٤ : ١ — ٧ : ١. ويتواصل خبر تابوت العهد في ٢ صم مع اختلاف في الأسلوب. إنّه يرجع إلى الأوساط الكهنوتية في أورشليم. أمّا تفسير دمار بيت عالي بسبب خطيئة أبنَيْه، فقد جاء متأخّرًا، وبعد خبر طفولة صموئيل (٣ : ١١ — ١٤). لم يكن هذا الخبر مستقلاً عن تقليد تابوت العهد في شيلو، وإن جاء بعده. وإنّ التنبيه الذي حمله رجل الله المغفل (٢ : ٢٧ — ٣٦)، يمثّل طبقة تقليد متأخّرة ويهتمّ خاصّة بنقل الكهنوت من يد أبياتر (من نسل عالي) إلى يد صادوق ونسله في هيكل أورشليم (رج ١ مل ٢ : ٢٧ — ٣٥). وقد زاد الكاتب نشيدًا من العصر الملكي على خبر مولد صموئيل (٢ : ١ — ١٠) حيث نقرأ في آ ١٠ : «يهب عزّة لملكه ويرفع رأس مسيحه».

ونرى صموئيل في ف ٧. انتصر على الفلسطيّين، وحرّر بني إسرائيل من يدهم، فصار القاضي في شعبه. إنّ تقارب هذه العبارات من عبارات سفر القضاة، يدلّ على تدوين متأخّر مع أساس قديم من التقليد نتعرّف إليه في آ ١٦ — ١٧ (يمارس صموئيل سلطته على فلسطين الوسطى). وخبر الانتصار على الفلسطيين الذي يُنسب إلى شفاعته (آ ٧ : ١٤ أ) لا يتّفق مع بقيّة الكتاب (تعارض بين ٧ : ١٣ — ١٤ و ٩ : ١٦؛ ١٠ : ٥؛ ١٣ : ١ — ١٤ : ٥٢)، ويدلّ على أهمّية صموئيل في التقليد، بل كدنا نقول في الأسطورة.

أمّا دراسة خبر أصول الملكية، فيدلّ على سلسلتين إخباريتين متمازجتين: خبر يوافق على تأسيس الملكية (٩:١ - ١٠:١٦؛ ١١:١ - ١٥)، ويرجع إلى التقليد اليهوهي. وخبر يعارض الملكية (٨:١ - ٢٢؛ ١٠:١٧ - ٢٥؛ ١٢:١ - ٢٥) ويرجع إلى التقليد الاشتراعي. وجاءت خصائص ف ١١ فجعلت بعض الشرّاح يتحدّثون عن مراجع ثلاثة. ولكنّ هذا يعني تحجيرًا في المواقف بالنسبة إلى الملكية. فالنظام الملكي لا يُشجب بحد ذاته، والتنديد بأخطاره لا ينفي شرعيته. ثمّ إنّ الأشكال الأدبية تكشِف توسّعًا متشعّبًا لتقاليد متنوّعة سبقت النصوص المكتوبة.

واحتفظ ف ٨ (مع تحويرات اشتراعية) بتقليد يدلّ على المعارضة لنمط كنعاني من السلطة (٨:١١ - ١٨)، وعلى الاعتقاد بأنّ يهوه هو الملك في أرض إسرائيل (تعبّر عن هذا الاعتقاد الليتورجيا في هيكل أورشليم).

أمّا خبر شاول الذي ذهب ليبحث عن أُتُنه والذي التقى الرائي «في مدينة» لم يذكر اسمها، فهو خبر شعبي (٩:١ - ١٠:١٦). فنحن لن نبحث هنا عن تقليد قديم حول أصول الملكية. كان صموئيل رائيًا، ولكنّ عمله لم ينحصر في مدينة صغيرة. وإذا كان اهتمامه بتكريم شاول ومسحه بالزيت المقدّس، يتعارض مع تحفّظاته أمام طلب شيوخ إسرائيل بأن يكون لهم ملك مثل سائر الشعوب (ف ٨)، فهذا يدلّ أيضاً على أنّنا أمام خبر شعبي. فالشعب يصفّق لنجاح حارس الاتن، وهو بعيد عن الأوساط النبوية التي تحسب ألف حساب للخطر الديني الذي تشكّله الملكية. ثمّ إنّ هذا الخبر لا يستعمل لفظة «ملك» بل «نجيد» (٩:١٦؛ ١٠:١) وهو رئيس جيوش يهوه في الحرب المقدّسة (٢ صم ٧:٨ - ٩). لا يهتمّ الخبر بأصول النظام الملكي في حد ذاته، بل يرى في مسحة صموئيل لشاول اختيار الله لمخلّص. فالربّ نفسه أعطى هذا المخلّص لشعبه ومنحه قوّة من روحه.

وإذا عدنا إلى ١٠:١٧ - ٢٧، نرى أن شاول عيِّن بالقرعة مع الشعب المجتمع بحضور صموئيل، ثم أُعلن ملكًا. يتذكّر الخبر الحالي الشريعة الملكية في تث ١٧:١٤ - ٢٠، وهي تعترف بحقوق الملك ولكنّها تضع له حدودًا (ق ١٠:٢٥ مع تث ١٧:١٨؛ يش ٢٤:٣٦). هذا هو تقليد المصفاة حيث يدلّ الاختيار الإلهي بالقرعة على أنّ الملك ليس سلطانًا مطلقًا، وأنّ يهوه ما زال الملك في شعبه. وتقليد مسح شاول بعد الانتصار على العمونيين (ف ١١) يعود بنا إلى الجلجال: تدلّ المسحة على ظهور روح الله الذي أُعطي

لشاول، كما أُعطي للقضاة، من أجل تحرير الشعب (آ ٦). اختلف التقليدان فما استطاع الكاتب أن يوفّق بينها. هما لا يتعارضان إذا قبلنا بالقول إنّ الانتقال من نظرة لرئيس حرب كريسماتي (مواهبي) في منطقة جغرافية معينة، إلى نظرة لوظيفة حاكم دائم على عدة قبائل، لم يتم في يوم واحد. فصعود نجم شاول عرف مراحل عكستها تقاليد محلّية توسّعت وأثّرت بعضها في بعض، فما عدنا نستطيع أن نكتشف التسلسل التاريخي للأحداث.

وخطبة صموئيل لكلّ إسرائيل في ف ١٢ تدلّ على نهاية حقبة، هي حقبة القضاة، التي يحلّ محلّها حقبة الملوك. إنّها تشبه خطبة يشوع في يش ٢٤. يصعب علينا في الخطبتين (كما في ف ٨) أن نميّز بين العناصر الاشتراعية والأساس القديم الذي سبق بداية التأليف الاشتراعي. كل هذا يدلّ على مخاوف بعض الأوساط المعاصرة لبداية الملكية وقلقها من أن ينسى الشعب الأمانة ليهوه الذي هو الملك الوحيد في شعبه (آ ١٢). جاء التعبير عن هذه المخاوف في البداية وفي النهاية، فلوّنت بلونها صعود شاول وارتقاءه عرش إسرائيل.

ونجد صورة الملك شاول (ف١٣ – ١٥) في خبر حملتين (تفصلها إجمالة، ١٤ : ٤٧– ٥٢) انتصر فيهما. ولكن الفشل هو العلامة الفارقة في نظر النبي: ففي البداية وفي النهاية أعلن صموئيل رذله لشاول بسبب خطيئة دينية. عصى شاول النبي الذي احتفظ لنفسه بأن يقدّم الذبيحة قبل المعركة (١٣ : ٧ ب – ١٥ أ). لم يعمل بشريعة التحريم فعفا عن ملك عماليق (بعد أن انتصر عليه)، واحتفظ بأفضل قطعانه (ف ١٥). إنّ التفسير الأوّل يجهل التفسير الثاني. أُقحم التفسير الأوّل بطريقة مصطنعة في بداية معركة ضد الفلسطيين، حيث بدا شاول شخصاً مرذولاً، وحيث بدا تراجعه في الجلجال (١٣ : ٤ ب، ٧ ب) غير موافق لطوبوغرافيا الخبر. بدأ شاول ملكًا تقيًا، يسأل الرب وينجح في محاولاته، ويأمر بصوم طوعي للتعجيل بالنصر الكامل، ويهتمّ بالشروط الطقسية من أجل طعام جيشه، ويسعى إلى وضع حدّ للنتائج السيّئة حين عصى ابنُه يوناتان نذرًا نذره الملك. غير إنّ هذا الخبر لم يُكتب لمجد شاول بل لمجد يوناتان الذي انتصر بفضل إقدامه. أمّا نذر شاول فيبدو كعلامة شؤم (آ ٢٩ – ٣٠). كاد البطل يوناتان يموت لو لم يتدخّل الشعب من أجله (١٤ : ٤٤ – ٤٥).

وينتهي خبر شاول بلقائه بصموئيل (ف ٢٨) بعد الموت. تنبّأ صموئيل، فتحقّقت نبوءته في معركة الجلبوع حيث مات شاول وأبناؤه الثلاثة (ف ٣١). كان هذان الخبران

مستقلّين قبل أن يدخلا في تاريخ داود (قابل خبر موت شاول في ٣١ : ٤ – ٥ وفي ٢ صم ١ : ٦ – ١٠).

ب – صعود نجم داود ونجاحه (١ صم ١٦ – ٢ صم ٨)

هناك مقدّمة تروي كيف مُسح داود بطريقة سرّية على يد صموئيل (١٦ : ١ – ١٣). ولكنّ النصّ لن يعود إلى هذه المسحة، وداود سيُمسَح بطريقة رسميّة فيما بعد (٢ صم ٢ : ٤؛ ٥ : ٣). ثمّ إنّ أخاه الياب الذي كان حاضرًا، لم يعرف شيئًا عن هذه المسحة (١٧ : ٢٨). نحن أمام تفكير متأخّر أقحم في أخبار مكوّنة سابقًا، فشدّد على أنّ الملكية الداوية ترتبط بالنبوءة والاختيار الإلهي: رأى الربُ قلبَ الراعي الصغير الذي لم يفكّر به أحد (نتذكر هنا قامة شاول التي جعلت صموئيل يمسحه، ١ صم ٩ : ٢).

وبدأ صعود نجم داود مع دخوله إلى بلاط شاول. هذا ما نجده في خبرين مختلفين. حسب ١٦ : ١٤ – ٣٢، دخل في خدمة الملك بسبب مواهبه الموسيقية وشجاعته في الحرب، حسب ١٧ : ١ – ١٨ : ٥، جاء صدفة إلى مخيم شاول حيث يحارب إخوته: هو لم يلبس يومًا عدة حرب، ولم يكن إلاّ راعي غنم. ولكنّه اليوم برز كبطل حين قتل الجبار جليات. تضمّن هذا الخبر نسخات عديدة. تشير نسخة أولى إلى لقاء داود وشاول قبل المعركة (١٧ : ٣١ – ٣٩). أمّا في النسخة الثانية (١٧ : ٥٥ – ٥٨) فان شاول يجهل اسم داود حين يراه ذاهبًا لمبارزة الجبار. إنّ السبعينة تصوّر لنا داود ذلك الموسيقار ومرافق الملك، وتُغفل ما يتعلّق بالراعي الصغير المجهول (١٧ : ١٢ – ٣١ و ١٧ : ٥٥ – ١٨ : ٥). أمّا جليات فقد دخل في التقليد الشعبي من بابه الواسع: يقول ٢ صم ٢١ : ١٩، ان أحد أبطال داود قتله. ان هاتين النسختين تجعلان من داود بطلاً، وتجعلانه في حظّ المحرّرين الكريسماتيين الذين أرسلهم الله إلى شعبه.

حسد شاول داود الذي نجح، فهدّد الملك بنجاحه. كل هذا أثار سلسلة من الأحداث مع تكرارات تعود إلى تقاليد مختلفة: محاولة قتل داود (١٨ : ١٠ – ١١ و ١٩ : ٩ – ١٠)، نجاح داود وشعبيته (١٨ : ١٢ – ١٦ و ٢٨ – ٣٠)، وعد بالزواج من ابنة شاول (١٨ : ١٧ – ١٩ و ٢٠ – ٢٧). أحسّ المترجم اليوناني بالمُشكلة، وقد يكون قد عاد إلى نص آخر، فأغفل ١٨ : ١٠ – ١١ و ١٧ – ١٩ و ٣٠ التي تكرّر مقاطع سابقة. وتتوالى

التكرارات فيما بعد: يتدخّل يوناتان مرتين لدى أبيه من أجل داود: في المرّة الأولى عرف نوايا أبيه الإجرامية (١٩: ١ – ٧). في المرّة الثانية بدا وكأنّه يجهلها (٢٠: ١ ب – ١٠، ١٨ – ٣٩). يفسّر الخبر الثاني هرب داود في ٢٠: ١ ب – ٢١: ١ بطريقة تختلف عمّا نجد في ١٩: ١٠ ج – ١٧. حين كان داود تائهًا، خانه الذين حماهم مرّتين (٢٣: ١ – ٣ و ١٩ – ٢٨). وعفا مرّتين عن شاول الذي وقع بين يديه (ف ٢٤ و ٢٦). ولجأ مرّتين إلى أكيش، أمير جت، إحدى مدن الفلسطيين (٢١: ١١ – ١٦ و ٢٧: ١ – ١٢). وهكذا نكون أمام سلسلتين من الأخبار التي امتزجت بعضها ببعض في النصّ الحالي.

وأدّى صعود نجم داود إلى تنصيبه ملكًا في يهوذا، ثمّ في إسرائيل (٢ صم ٢: ١ – ٥: ٤). وقد أُخذ النص عن أبناء المَلك (٢ صم ٣: ٢ – ٥) من وثيقة تتوالى معلوماتها في ٢ صم ٥: ١٣ – ١٦ (نلاحظ أن ١ أخ ٣: ٥ – ٨ يربط بين القطعتين). والاستيلاء على أورشليم (٥: ٦ – ١٣)، والنصر على الفلسطيين (٥: ١٧ – ٢٥) يكمّلان نجاح داود الذي يكرّسه نقل تابوت العهد إلى أورشليم ونبوءة ناتان (ف ٦ – ٧) في ملء عظمته.

ويرتبط خبر ف ٦ بنص ١ صم ٤ – ٦ وإن يكن مدوّنًا في أسلوب مختلف. فالنصّان يعودان إلى تقليد مُشترك احتفظ به كهنة أورشليم. وإنّ هذا الخبر، إذ يتحدّث عن تقوى داود، يبرز اختيار الله له (آ ٢١) عبر الأسباب البشرية التي جعلته ينجح في حكمه. وأعلن قول ناتان النبوي الوعد الإلهي الذي سيدلّ التقليد على أهمّيته فيتوسع فيه. يعود النص الحالي إلى وثيقة قديمة أعيدت كتابتها مرارًا. فالوعد الأصلي كان يؤمّن عرش إسرائيل للسلالة الداودية فيلعب على معنيي كلمة بيت: لن يبني داود بيتًا (أي هيكلاً) ليهوه، بل إنّ يهوه هو الذي يبني بيتًا (نسلا) لداود (٧: ٥ – ٧، ١١ ب، ١٦). إنّ هذا القول يحمل بذار كل الرجاء المسيحاني. وحين انتقل من فم إلى اذن، تطبّقَ على خلفاء داود (آ ١٢، ١٤ – ١٥). وزيدت آية (آ ١٣، رج ١ مل ٥: ١٩) تتحدّث عن سليمان وبناء الهيكل. وستتوسّع النبوءة لتشمل كلّ إسرائيل (آ ١٠ – ١١ أ). وحين نال داود هذا الوعد غير المشروط، دخل في تقليد أورشليم المقدّس الذي سيقول فيه أشعيا: إنّ السلالة ستتواصل، وتصبح أورشليم منيعة. وجاء نصّ آخر قديم (٢ صم ٢٣: ١ – ٧) فأكّد أنّ الرب عقد مع داود «عهدًا أبديًا». حفظ الشمال عهد سيناء وشدّد على طابع الأمانة من قبل الشعب وقبل الله. أمّا العهد مع إبراهيم (من جانب واحد، أي من الله) فهو تقليد

يهوذاوي (تلك ١٥) ويشبه العهد الداودي. لقد صار قول ناتان في أصل تقليد معروف (مز ٨٩: ٣ - ٥، ٢٠: ٣٨؛ ١٣٢: ١١ - ١٢) قبل أن يمتزج بلاهوت العهد الموسوي، ويكوّن تقليد مل الاشتراعي (رج ١ مل ٢: ٢ - ٤؛ ٩: ٤ - ٥؛ ١١: ٣٢ - ٣٩). وإذ حدّد الكاتب علاقات يهوه مع الملك الداودي بلغة التبني، دشّن موضوعًا مسيحانيًا سيمتدّ إلى العهد الجديد (مز ٢: ٧؛ ٨٩: ٢٧). وهو في كتاب صموئيل امتداد لخبر مسحة داود السرية (١ صم ١٦: ١ - ١٣) على يد صموئيل الذي شدّد على الطابع غير المنتظر للاختيار الالهي، وأبرز مقصد الله الذي يوجّه الأحداث البشرية التي أمنّت له النجاح. وقبل أن يتحدّث الكاتب عن الأحداث الدراماتيكية التي سيتمّ الوعد من خلالها، فهو يُقحم ملخّصاً عن حروب داود وملاحظة عن تنظيم المملكة (٢ صم ٨).

ج - كرونيكة الخلافة (٢ صم ٩ - ٢٠)

نحن أمام خبر موحّد يمتدّ حتّى ١ مل ١ - ٢، وفيه تُروى المؤامرات من أجل العرش. سينتصر فريق سليمان مستغلاً عجلة أدونيا المطالب بحقوقه قبل الأوان. ويستعرض الكاتب أمامنا سلسلة من اللوحات. وترتبط الأحداث دون أن يتدخّل الكاتب ليغيّر مسيرتها. هناك صيبا الذي هو عبد في أعماق نفسه، الذي يستحوذ على أموال سيّده، والذي يتملق داود تملقًا يدلّ على بحثه عن منفعته (١٦: ١ - ٤؛ ١٩: ١٨ - ١٩). وهناك مربّعل الأعرج الذي شرح موقفه بطريقة معقّدة فلم نعلم إن كان صبيا افترى عليه أو هو الذي خان الملك (١٩: ٢٦ - ٢٩).

وهناك امرأة تقوّع التي روت لداود خبرًا استنبطته فجعلته يفكّر في الأمور. قالت له: «نحن كالماء المراق على الأرض، الذي لا يستطيع أحد أن يجمعه» (١٤: ١٤). رافعت عن أبشالوم. ولما فهم الملك قصدها قالت له بعد أن رمت سلاحها: «إنّ لسيّدي حكمة ملاك الله» (١٤: ٢٠).

ويقدّم لنا الراوي التفاصيل، فيكشف لنا حالة الأشخاص النفسية، ممّا يجعل كل تفسير آخر من دون جدوى. إقتبل داود مصيره بعد موت ابنه، فاستحمّ وتعطّر وبدّل ثيابه وطلب طعامًا فأكل (١٢: ٢٠). وأبشالوم الطموح «اتّخذ له مركبة وخيلاً وخمسين رجلاً يركضون أمامه... فإذا دنا أحد ليسجد له، كان يمدّ يده ويمسكه ويقبّله» (١٥: ١ - ٤).

وتبدو طباع الأشخاص في تشعّباتها. يوآب هو مزيج من الإخلاص لداود، وقلب بارد لا يعرف الشفقة، هو مزيج من السخاء وتعلّق لا حدود له بمركزه. وصورة داود تعج بالحقيقة في تفاصيلها: هو طيّب، وإن كان يحسب حساب مصلحته. يتبع أهواءه ولكنّه يعرف أن يتوب. يقتل بسهولة ويغفر سريعًا. أب حنون، ولكنّه إنسان ضعيف. ومع ذلك، فهو يتحلّى بعاطفة دينية تؤثّر فينا: يرى الله في أحداث حياته. يتقبّل الفشل، ويساعده إيمانه على تجاوز العادات المعروفة (رفض أن يلبس الحداد على ابنه، ١٢: ٢٠). سبق عصره ففهم أنّ تابوت العهد لا ينفعه في شيء إن لم يكن الله راضيًا عنه (١٥: ٢٥).

نحن بعيدون عن التقليد الشعبي الذي يرسم خطوطاً عريضة ويُجملها كما تفعل الحوليات الرسمية التي تهتمّ بالأحداث الخارجية المجيدة. أمّا كتاب صم فيهتمّ بالأفراد وهو يفسّر الأحداث بطبائع الناس. هو لا يحكم على أحد، فالأعمال تكفي. هو لا يقدّم لنا أمثولة وعبرة، بل يترك الأخلاقيات تنبع من تسلسل الأحداث. فالخطيئة ونتائجها تعبّر عن نفسها ولا تحتاج إلى من يفسّرها. لا حاجة إلى الأمور المدهشة ليدلّ على عناية الله: فالله يظهر حاضرًا في كل مكان لمن يعرف أن يراه.

عرف الشرق القديم مختلف الفنون الأدبية: الجداول الناشفة (مدوّنات سومرية وأكادية تذكر ما قام به الملك من بناء)، الدفاعيات (حوليات أشورية، أو مؤلّفات كتاب في البلاط المصري أو سيرة أشخاص دوّنت على مدافنهم)، القصّة التاريخية التي تستند إلى المخيّلة. كل هذه الفنون تُبرز تسلسل الأحداث التي تسبّبها نزوات الآلهة، وهي تجهل العلاقة بين أحداث تسببها ردّة فعل الأشخاص. أمّا النموذج الذي اتّبعه كاتب صم فهو الرواية الملكية المصرية.

من هو صاحب هذه الكرونيكة؟ قال الشرّاح: هو أبياتر، ذلك الكاهن الذي لاحقه شاول فلجأ إلى داود. ورافقه في صعوده إلى قصّة المجد. توقّف خبره عند سليمان الذي أرسله إلى المنفى إلى عناتوت. ولكنّ أبياتر كان من حزب أدونيا، فكيف يتّهم صاحبه بالتكبّر (١ مل ١: ٥) ويبرّر حقّ سليمان في الملكية بالعقاب الذي ينزل بتبّاع أخيه (١ مل ٢)؟ وقيل أيضاً: أحيماعص ابن الكاهن صادوق، أو زابود ابن النبي ناتان (١ مل ٤: ٥). كل ما لدينا من براهين هو أنّنا أمام كاتب عاش في أيّام سليمان وعرف عن قرب الأشخاص الذين يتكلّم عنهم.

من المُمكن أن يكون مؤلّفه قد بدأ مع استقبال مربّعل في البلاط الملكي (٢ صم ٩). واعتبر بعض الشرّاح أنّه ضم نبوءة ناتان (ف ٧) التي ستتحقّق في سليمان. ولكنّ المعايير الأدبية لا تتيح لنا أن نثبت تواصل هذا العمل مع الأخبار السابقة. لا شكّ في أنّ هناك قرابة مع التقليد اليهوهي كما عرفناه في البنتاتوكس: عبارة «الخير والشر»، فن الإخبار الدراماتيكـي، الاهتمام بالنسل والأولاد (إبراهيم وسارة، اسحق ورفقة، يعقوب وليئة وراحيل، يهوذا وتامار، داود وميكال ثمّ بتشابع) ثمّ بانتقال المواعيد دون الأخذ بحقّ البكورية دومًا (يعقوب، داود، سليمان). لا نستطيع القول إنّ الكاتب هو هو في التقليد اليهوهي وفي صم، ولكنّ المؤلّفَيْن يعودان إلى الزمن عينه ويهتمّان بالملكية الداودية. لا شكّ في أنّ المؤرّخ لا يتملّق داود ولا سليمان، فاعتبره بعضهم معارضاً للنظام وآخرون مدافعا عن سليمان. هو لم يكن لا هذا ولا ذلك، بل يبرز مخطّط الله عبر تسلسل أحداث بشرية قادت إلى مسح سليمان ملكًا. يشير ثلاث مرات إلى عمل يهوه: اغتاظ من خطيئة داود (١١ : ٢٧)، أحبّ سليمان (١٢ : ٢٤)، أراد أن يعاقب أبشالوم (١٧ : ١٤). وهو مقتنع بأنّ صلاة داود استُجيبت يوم فشلت مشورة احيتوفل التي كانت تقدر أن تخلّص أبشالوم (١٥ : ٣١؛ ١٧ : ١٤). إنّ عمل الله يحيط سرّيا بكل الأحداث وكل الانفعالات والقرارات البشرية التي تنفع مخطّطه فلا يحتاج إلى التدخّل.

٤ – تكوين الكتاب

إنّ مثل هذا التنوّع في الحوار يعقّد دراسة الكتاب دراسة أدبية. نبدأ فنضع جانبًا عددًا من التآليف المُستقلّة التي دخلت في الكتاب ساعة تكوينه: رثاءان لداود (٢ صم ١ : ١٩ – ٢٧؛ ٣ : ٣ – ٣٤)، نشيد من الزمن الملكي (١ صم ٢ : ١ – ١٠)، مزمور يرتبط عنوانه بداود (٢ صم ٢٢)، قول نبوي وُضع في الملحقات (٢ صم ٢٣ : ١ – ٧). وهناك مذكّرات تعود إلى وثائق الأرشيف أو إلى حوليات موسّعة: لائحة أبناء داود (٢ صم ٣ : ٥؛ ٥ : ١٣ – ١٦)، لائحة ضبّاط قصره (٨ : ١٦ – ١٨؛ ٢٠ : ٢٣ – ٢٥)، لائحة الأبطال الذين رافقوه (٢٣ : ٨ – ٣٩) والجبابرة الذين قتلهم هؤلاء الأبطال (٢١ : ١٥ – ٢٢). ملخّص لحملات شاول أو داود (١ صم ١٤ : ٤٧ – ٥٢؛ ٢ صم ٥ : ١٧، ٢٥؛ ٨ : ١ – ١٤؛ ٢١ : ٢٥ – ٢٢). ونملك أخيرًا كرونيكة معاصرة لسليمان في ٢ صم ٩ – ٢٠ و ١ مل ١ – ٢).

مرّ تأليف الكتاب في مراحل متعددة. فتوافرُ التكرارات جعل الشرّاح يقسمون النصوص إلى سلسلتين اخباريتين متواصلتين، وراح بعضهم يتكلّم عن وثيقة يهوهية وأخرى الوهيمية (كاتب أو مدرسة). ولكن حين نتقدّم في تاريخ داود تخفّ الاختلافات. وبعد موت شاول، سنكون أمام وثيقة واحدة استندت إلى شاهد عيان وقدّمت الأخبار كما وردت عليها، انطلاقًا من ٢ صم ٩.

ولكن جاء من ينتقد هذه النظرية. لا شكّ في أنّ هناك تيّارين، ولكنّهما لا يرتبطان باليهوهي والالوهيمـي. هناك مرجعان، الأوّل يتحدّث عن خلافة داود والثاني عن ملاحقة شاول لداود وانتصار داود في النهاية. وتحدّث نقّاد آخرون عن تقاليد خاصة (حروب شاول، تابوت العهد، صعود نجم شاول، صعود نجم داود) جمعها مؤرّخ ورتّبها حسب نظام كرونولوجي، ثمّ جاء تلميذ أحد الأنبياء والناشر الاشتراعي فوضع بعض الزيادات (الأناشيد) ومقدّمة للكتاب.

ولكنّ التوافق لم يتمّ بعد بين الشرّاح، إلاّ فيما يتعلّق بتيّارين حول الصراع بين شاول وداود. وجاءت نبوءة ناتان والعهد الداودي كامتداد للعهد السينائي على أنّه برهان جديد لاختيار شعب إسرائيل (٢ صم ٧: ٢٢ – ٣٤). وتُذكَر متطلّبات الشريعة الموسوية أمام الشعب (١ صم ٧: ٣ – ٤؛ ١٢: ٦ – ١١) لتَحكمَ على الملوك.

٥ – كتاب صموئيل والتاريخ

إذا أردنا أن نحكم على القيمة التاريخية لكتاب من الكتب، يجب أن نحسب حساب الفنّ الأدبي وعمر التقاليد والأخبار التي يجمعها. وتكون القيمة كبيرة إذا كانت الأخبار قديمة أو قريبة من الواقع. وتعلمنا هذه المراجع لا عن الأحداث فحسب، بل عن تأثير هذه الأحداث في الشعب وعلى التفكير الديني في الكتاب.

لا يستطيع التاريخ الدنيوي أن يقدّم لنا شيئًا فيما يخصّ مضمون صم. فمصر وأشورية غائبتان عن مسرح الأحداث وهذا ما يساعد على نجاح داود، لكنّه يحرمنا من تزامنيات تساعدنا على اكتشاف تاريخ ثابت للأحداث. لهذا نكتفي بتواريخ تقريبية. حوالي سنة ١٠٣٠، إعتلى شاولُ العرش. وملك داود بين سنة ١٠١٠ وسنة ٩٧٠. وتقدِّم الأركيولوجيا بعض المعلومات عن إقامة الفلسطيين (الفخاريات) وارتباطهم بكريت

وقبرص واقامتهم في بداية القرن ١٢ في السهل الواقع بين غزّة وعقرون. وقد أبرزت حفريات تل الفول (يبعد ٦ كلم إلى الشمال من أورشليم) بقايا قلعة إسرائيلية قد تكون قلعة شاول حين أقام في جبع. وهناك بعض الأسوار (تل بيت مرسيم، بيت شمس) التي تعود إلى زمن قتال داود مع الفلسطيين.

أمّا أفضل ما في توثيقنا، فيعود إلى كتاب صموئيل بسفريه. فكرونيكة خلافة داود تفرض نفسها كوثيقة من الدرجة الأولى. فالأحداث قريبة من خبر اعتلائه عرش يهوذا وإسرائيل. فالملحمة والمأساة والمهزلة قدّمت لنا خبرًا شعبيًا ردّده رفاق السلاح. وإذا كان حكم شاول تميّز بالطابع الديني، فالأخبار تساعدنا على اكتشاف أسلوب خاص في الحكم، وعلى التعرّف إلى أهمّية دوره التاريخي في نقل العبرانيين من عالم القبائل إلى النظام الملكي.

كيف تبدو شخصية صموئيل؟ إنّ تنوّع التقاليد حول شخصه يشهد على الأثر الذي تركه في ذاكرة الشعب. هو النبي، والمنذور، والقائد الحربي الموهوب (كريسماتي) والقاضي، بل الرائي في قرية صغيرة (١ صم ٩). غير أنّ لقب الرائي يدلّ على أنّنا أمام شخص عظيم يُشبه إلى حد بعيد إيليا واليشاع. والدور الذي لعبه صموئيل في كل التقاليد حول الملكية، يجعله الممثّل الأعلى للتفكير الديني في إسرائيل، والمدافع عن الإيمان بالرب في مرحلة عرفت أخطارًا وتحوّلات هامّة. إنّه يرتبط بسلسلة القضاة بسبب طابعه المواهبي وتأثيره في فلسطين الوسطى، ولكنّه يهيّئ الدرب للنظام الملكي فيمسح شاول وداود ملكين طاعةً لأمر الرب.

لم يكن للعبرانيين وحدة سياسية، لهذا هددّهم الفلسطيون الذين انتظموا في خمس مدن – دويلات، وامتدوا إلى قلب البلاد. وإنّ خبر تابوت العهد (وهو خبر شعبي) يشهد على أنّهم وصلوا إلى جبل بنيامين وإفرائيم (حوالي سنة ١٠٥٠). والحجر المنصوب في جبع (١ صم ١٠ : ١٥) يدلّ على سيطرتهم على منقطة تمركز فيها بنو إسرائيل. أثار الخطر حماسًا وطنيًا (كما في أيّام القضاة)، فاجتمعت القبائل تحت امرة رئيس واحد على مثال «سائر الأمم» (١ صم ٨ : ٥). ففي شرقي الأردن، تكوّنت منذ زمن بعيد ممالك عمون وموآب وأدوم. وفي أيّام شاول، تنظّمت الممالك الأرامية. وفي فلسطين نفسها عرف الملوكُ الصغارُ الملكية. كل هذا جعل التيّارات المختلفة تبرز لدى العبرانيين مع الملكية أو ضدّها:

تقليدُ الحرب المقدّسة حيث يتمتّع الله بالسلطة المطلقة، تذكّرُ المحرّرين الذين عملوا باسمه في أوقات الضيق، تحفّظٌ بالنسبة إلى نظم الشعوب المجاورة. ومن جهة ثانية، برز تيّار دفع القبائل لتتوحّد بشكل ثابت ودائم. هذان التيّاران المتعارضان سيظهران بدرجات متنوّعة خلال المرحلة الملوكية في الشمال كما في أورشليم.

ومُلكية شاول تقدّم مزيجًا من هذين التيّارين: انتفاضة مواهبية أو تأسيس نظام. فالنصر على العمونيين (١١: ١ – ١١) يقدّم لنا محرّرًا على مثال القضاة. وإعلان شاول ملكًا في الجلجال خلال تجمّع شعبي (١١: ١٥)، يرتبط بإطار تاريخي آخر. تعيين شاول بالقرعة والهتاف له بفم القبائل المجتمعة (١٠: ١٧ – ٢٤) يدلّ على الذروة في صعود شاول، ويعبّر عن مبادرة إلهيّة ووعي وطني ناشئ. لقد خرجت الملكية من اتّحاد فدرالي بين القبائل، وستحتفظ طويلاً بفكرة اختيار الشعب لملكه (٢ صم ٢: ٤؛ ٥: ٣؛ ١ مل ١٢؛ ٢ مل ١١: ١٢). وُقّعت اتفاقية بين الشعب والملك الذي هو القائد الحربي الواحد والقاضي الأعلى (يقضي بين الناس ويسوس أمورهم). لسنا بعدُ أمام تنظيم مركزي، ولا عاصمة بحصر المعنى. فالملك هو محارب يحيط به أبطال (١ صم ١٤: ٥٢)، يتميّز منهم رجال بنيامين (قبيلته) (٢٢: ٧). إنّه مستعدّ لأن يمدّ يد العون إلى كل قبيلة مهدّدة في وسط البلاد (خلّصهم من الفلسطيين، ١ صم ١٣ – ١٤)، في شرقي الأردن (١ صم ١١؛ رج ٣١: ١١ – ١٣؛ ٢ صم ٢: ٨ – ٩)، في الشمال، حيث برز الأراميون كعدو جديد (١ صم ١٤: ٤٧)، في الجنوب حيث ستخرج قبيلة يهوذا (مع العشائر التي انضمّت اليها) من عزلتها. ما يميّز هذا النظام الجديد، هو الأساس الوطني ووجود جيش دائم. لسنا أمام ملكية وراثية في البداية. ولكنّ الفكرة ستأخذ طريقها إلى التحقيق مع أبنير وإشبعل بعد موت شاول (٢ صم ٢: ٨ – ٩).

برز الطابع المقدس لملكية شاول في الدور الذي لعبه صموئيل في البداية، ثمّ في الخلاف الذي جعل النبي يواجه الملك. مهما يكن أصل المسحة، فشاول قد مُسح، فصار شخصاً مكرّسًا وخادم الإله الوطني الذي باركه والذي يقدر أن يرذله. إنّه خاضع لأمر يفسّره النبي. وشاول هو رجل دين صادق (١ صم ١٤: ٣١ ي)، ولكنّه يسعى إلى التسوية بين الصالح السياسي والوضع الديني لسلطانه. من هنا كانت مأساة حياته وسبب فشله، فأعلن صموئيل أنّ الله رذله. كانت ملكيته من النوع المواهبي. لم تكن ثابتة فخسرت كل

هيبتها. وعى شاول هذا الأمر ولهذا كان حذِرًا (من داود وغيره) وعرف سورات الغضب والحقد.

وتوجّه حقده ضدّ اليهوذاوي الشاب، ضدّ داود الذي جعله رفيقًا له وأحدَ أبطاله وصهرَه. وتكاثرت التقاليد حول العلاقات بين الرجلين، فدلّت على شعبية داود، وصعوده الأكيد نحو الملكية. ولكنّه لم يعتلِ العرش إلاّ بعد أزمة وطنية كادت تدمّر كل ما فعله شاول. لاحقه شاول، فصار رئيس عصابة ثمّ تابعًا لأمير من أمراء الفلسطيين. ربح ودّ اليهوذاويين، وأزال الجفاء بينهم وبين إسرائيل. أمّا الفلسطيون فانتصروا في الجلبوع حوالي سنة ١٠١٠، واحتلّوا سهل يزرعيل، وتقدّموا إلى بيت شان، وقسموا البلاد إلى اثنين. وتكوّنت حول اشبعل (ابن شاول) ملكية باهتة في شرقي الأردن. أمّا داود فصار ملك يهوذا في حبرون.

ومرّت سبع سنوات ونصف السنة، ونفوذ داود يقوى، وجاءت ظروف (٢ صم ٢: ١ – ٥: ٤) أعادت الوحدة الوطنية حول ملك يهوذا الذي لبس أيضاً تاج إسرائيل: نال داود مسحتين، وستروي الأوساطُ النبوية أنّ مختار الله كان قد مُسح على يد صموئيل. ولكنّ الوحدة التي تحقّقت ظلّت هشّة. فداود هو ملك على يهوذا وعلى إسرائيل (٢ صم ٥: ٥). نحن أمام ملكية ثنائية، أو مملكتين ترتبطان بشخص داود. وستتنازعها الخلافات الداخلية حتّى الانفصال الذي سيتمّ غداة موت سليمان. غير أنّ داود أعطى لهذا المُلك مجدًا لن يعرفه فيما بعد.

لا يهتمّ الخبر كثيرًا بالأعمال السياسية التي قام بها داود خلال حكمه. فقبل أن يطيل الحديث عن خبر العائلة الملكية وقضية الخلافة، يُشير إلى احتلال أورشليم، إلى نقل تابوت العهد إليها فصارت مدينة مقدّسة، إلى الوعد الإلهي بسلالة دائمة. جاءت الحرب ضدّ الفلسطيين (سبقت احتلال أورشليم) في الدرجة الثانية (٢ صم ٥: ١٧ – ٢٥؛ رج ٢١: ١٥ – ٢٢؛ ٢٣: ٨ ي) ولم تحتلّ الحروب الخارجية وتنظيم المملكة تنظيمًا سياسيًا، إلاّ إجمالة سريعة (٢ صم ٨). غير أنّ هذا يكفي ليرسم الخطوط الكبرى لما عمله داود.

أوّل عمل قام به، استرداد الأرض من الفلسطيين وإعادتهم إلى مدنهم. بعد هذا، سيهاجمهم في بلادهم (٢١: ٢٠) بحيث لن يحاولوا التمدّد فيما بعد. وسيكون حرسه الشخصي مرتزقة من هؤلاء الفلسطيين (٢ صم ١٥: ١٨ ي، الكريتيون أي أهل كريت، والفليتيون).

واستولى داود على أورشليم، فأزال الحاجز الذي يفصل يهوذا عن إسرائيل، وكان له عاصمة لا ترتبط بأية قبيلة (وهكذا احترم حساسيات كل قبيلة)، عاصمة تقع على الحدود بين بنيامين ويهوذا. ودخل التفاهم مع الجبعونيين (ف ٢١) في نفس السياسة التوحيدية الداخلية. واحتلّ داود الحصون الكنعانية في مجدو وتعناك وبيت شان (سنجدها في يد سليمان). وكانت حروب خارجية أخضعت العمونيين والأراميين والأدوميين. وهكذا انتقل داود من فكرة مملكة وطنية إلى فكرة أمبراطورية.

وظهر التنظيم الداخلي عبر لائحة من الموظّفين الكبار (٨: ١٥ – ١٨). انتدبتهم القبائل فعيّنهم الملك. أمّا التنظيم فهو آت من مصر. والكاتب الرسمي شوشا (١ أخ ١٨: ١٦) أو شيشا (١ مل ٤: ٣) أو شيو (٢ صم ٢٠: ٢٥) قد يكون مصريًّا. نلاحظ وجود كاهنين: ابياتر وصادوق. ويستطيع الملك أن يقوم هو أو أبناؤه بممارسات كهنوتية. ويتألف الجيش من متطّوعين ومن مرتزقة. وظلّت جيوش يهوذا وإسرائيل متميّزة عن الجيش الرسمي (٢ صم ١١: ١١؛ ٢٤: ٩). وجاءت أحداث خطيرة، فدلّت على أنّ الوحدة ما تزال سريعة العطب في ظلّ حكم الملك الشخصي: ثار أبشالوم فاستند إلى قبائل الشمال، وتمرّد شابع فهتف: «لا نصيب لنا مع داود ولا ميراث لنا مع ابن يسّى» (٢ صم ٢٠: ١). هذا الهتاف سيتردّد يوم الانقسام على أيّام رحبعام (١ مل ١٢: ١٦). إنّ الوحدة التي تحقّقت بصورة مؤقّتة هي عمل عبقرية داود السياسية. وسنرى نتائجها حتّى بعد الانقسام.

جعل داود في أورشليم حكمًا ثابتًا ومتينًا، وستكون مملكة يهوذا قلب الديانة والحضارة في قلب العبرانيين كلّهم. وسيبقى الأمل بتجميع كل الشعب حول داود جديد في أورشليم، أعظم تكريم تاريخي لعظيم من هذا الطراز.

٦ – القيمة الدينية

تظهر قيمة صموئيل الدينية على مستويات مختلفة:

تبرز من المعلومات التاريخية المتعددة لوحة حيّة للوضع الأخلاقي والديني في إسرائيل في بداية العهد الملكي. العادات الأولى لديانة قديمة كالتحريم وسؤال الافود، وانخطاف الأنبياء. فكرة بدائية عن الخطيئة التي تقوم بتجاوز تحريم ما. فكرة بدائية أيضاً عن عقاب الله الذي ينطلق بصورة آلية فيضرب المجموعة ولا يزال يضربها حتّى يتمّ التكفير. لن

نبحث هنا عن معطيات يقدّمها الوحي، بل عن نقطة انطلاق لنمو يتحقّق بواسطة الوحي. على هذه الخلفية نجد أناسًا يتمتعّون بحسّ ديني مرهف. يكفي أن نذكر داود بنفسه الكبيرة تجاه الأعداء، وشعوره بالخطيئة والتوبة، ونظرته إلى تابوت العهد، وخضوعه للرب، ورفضه بأن يجرّب الرب أو يضغط عليه. ونرى أيضاً في أيّام شاول وداود أصول نظُمُ سيكون لها تأثيرها على الديانة البيبلية وهي النبوءة، كهنوت أورشليم، الملكية.

إنّ أصول الملكية تمثل المكانة الأولى في نظرة الكاتب، والتقاليد والذكريات التاريخية تنتظم كلّها داخل رؤية دينية. فالملك شخص مقدّس. هو مختار الله وأداة مقاصده لدى شعبه. ويقابل هذا ان الملك لا يستطيع أن يتهرّب من متطلبات الله، وأنّه لن يكون حاجزًا بين الشعب والرب الذي هو الملك الحقيقي في إسرائيل.وهكذا تتناسق الأحكام حول الملكية سواء عظّمها الكاتب أو حكم عليها لأنّها خانت الرسالة. وسيردّد صم أنّ الرئيس السياسي هو «ممسوح» يهوه، وهو يرتبط بالنبي الذي ينصّبه في سلطانه ويذكّره بواجباته.

والنبي هنا هو صموئيل، صديق الله ومنفّذ أوامره بكل شجاعة، في براءة وسلام طفولته، في غرابة دوره كراء، في قساوة تدخّلاته في معسكر شاول. لقد صار بالنسبة إلى إسرائيل (مع موسى) نموذج المُتشفّع الذي يسمع له الله (إر ١٥ : ١؛ مز ٩٩ : ٦؛ سي ٤٦ : ١٦). والملك هو أوّلاً شاول الذي هو نموذج سلطة سياسية نقصَها وضعٌ ديني. لقد نقصه الإيمان الذي تحلّى به إبراهيم.

«أجل الطاعة خير من الذبيحة، والخضوع لله خير من شحم الكباش» (١ صم ١٥ : ٢٢). سمع إبراهيم كلامًا مماثلاً على جبل موريا (تك ٢٢ : ١٢ ي). آمن إبراهيم فانحلّ الصراع بين حبّه الأبوي وطاعته الدينية في توافق المفارقة. أمّا شاول، فانقسم بين الرب ورضى الشعب الذي هتف له، فقاد شعبه إلى الهلاك. وهكذا، على مدى التاريخ المقدّس، ستبرز أولويّة الإيمان على سائر الواجبات.

وتعارض تاريخ شاول مع تاريخ داود إلى أن محا له كل ذكر واعتبار. لم يتحدّث كاتب الأخبار إلاّ عن موته (١ أخ ١٠)، وغاب اسمه من التاريخ المقدّس (مز ٧٨؛ سي ٤٦ : ١٣ ي). أما داود فكان صورة حيّة عن الملكية كنظام إلهيّ. تذكّر فيه الناس ملكًا مخلصاً وخاضعًا لأنبيائه حتّى في ساعة التوبيخ. ثمّ إنّ نجاحه دلّ على أنّ الله كان معه. نحن نتأمّله فنرى تحقيقًا جديدًا للعهد الذي اتّخذ شكل مملكة الله على الأرض. وإنّ قول ناتان يفتح

في قلب الكتاب نظرة مستقبلية على النظام الجديد: لقد تعاهد الرب مع سلالة داود معاهدةً لا رجوع عنها، وتبنّى نسله ليمارس بهم سلطانه على شعبه.

وهكذا تتّخذ سيرة داود معنى نبويًا، فتعبّر عن إيمان وانتظار يتوجهان إلى تتميم بعض القيم المُستقبلية التي دخلت في التاريخ المقدّس. ويرتسم نموّ هذا الرجاء في وجه الملك، فيتأمّل فيه الكتّاب ويعيدون قراءته. وسيبقى داود حتّى الجلاء، النموذج الذي به يُحكَمَ على سائر الملوك (رج كتاب الملوك بسفريه). قد يُعاقب ملوكُ يهوذا الذين جاؤوا بعد داود، ولكنّ الكاتب لا يشك بأنّ الله سيعيد بناء سلالة داود (عا ٩: ١١؛ هو ٣: ٥). وفي ساعات الضيق، سيرفع الأنبياء فوق المصائب التي تصيب الشعب بسبب خيانة ملكه، سيرفعون صورة مثالية لابن داود (أش ٩: ١ – ٦؛ ١١: ١ – ٩؛ ١٦: ٥؛ إر ٢٣: ٥ – ٦) لداود جديد (إر ٣٠: ٩؛ حز ٣٤: ٢٣ – ٢٤؛ ٣٧: ٢٤ – ٢٥)، لممسوح (أو مسيح) الرب. وبعد العودة من المنفى، انتظر الشعب بعض الوقت أن يعاد بناء بيت داود بعد أن يُبنى الهيكل، وارتبطت الآمال المسيحانية بشخص زربابل (زك ٦: ١٢ – ١٣). والفشل نفسه لن يضع حدًّا للتأمّل في المواعيد المعطاة لداود (مز ٨٩؛ ١٣٢؛ أش ٥٥: ٢ – ٤؛ إر ٣٣: ١٤ – ٢٦؛ زك ٩: ٩ – ١٠؛ ١٢: ٧؛ ١٣: ١). وسيجعله المؤرّخ الكهنوتي في قلب منظوره. إنّه الملك المثالي لتيوقراطية توافق النظرة الكهنوتية. إنّه المرنِّم الملهم، ومنظّم شعائر العبادة. نحن نجد رجاء في هذا التعظيم للماضي، كما أنّ مديح صموئيل وداود في ابن سيراخ (٣٧: ١١؛ رج ٤٧: ٢٢؛ ٣٦: ١ – ١٩؛ ٥١، ١٢) ينتهي في جوّ من الأمل.

امتحنت الملكية الفاشلة الانتظار المسيحاني فجعلته يتعمّق. ولكن حين يأتي يسوع ستظهر القيم العميقة للمواعيد المعطاة لداود في ملئها وكمالها. أعلن يسوع ملكوت الله ودشّنه بصورة سرية. خاف أن تشوّه صور الأرض واقع هذا الملكوت الروحي، فظلّ متحفظاً حول بنوّته الداودية. غير أنّه لجأ إلى ما فعله داود ليبرّر عملاً قام به هو وتلاميذه (مر ٢: ٢٥ – ٢٦ وز). إنّه ابن داود، وهو أيضاً رب داود (مر ١٢: ٥٣ – ٣٧ وز). وفي بعض الظروف سيقبل بأن يُعطى لقب «ابن داود» (مر ١٠: ٤٧ – ٤٨؛ مت ١٥: ٢٢؛ ٢١: ٩، ١٥). ولكن إن مارس سلطانه على العاصمة وعلى الهيكل حين دخل إلى أورشليم، فقد فعل ليُعلِن دمار الهيكل وموته في أورشليم. وهو سيحرّر المسيحانية الملكية من كل ما علق بَها من أوزار بواسطة قيامته وجلوسه عن يمين الله. بعد هذا، لن يتردّد

التلاميذ في أن يسمّوه المسيح، وأن يشددّوا على سلالته الداودية (مت ١ : ١؛ لو ٢ : ٤؛ رج يو ٧ : ٤٢؛ روم ١ : ٣؛ ٢ تم ٢ : ٨؛ رؤ ٥ : ٥؛ ٢٢ : ١٦) وعلى تحقيق المواعيد الداودية في شخصه (أع ٢ : ٣٠؛ عب ١ : ٥).

وفي النهاية، حفظت التوراة خبر بدايات الملكية بسبب مدلوله العميق في تاريخ الخلاص. نجا داود من النسيان (فاختلف عن ملوك عصره) لأنّه وُجِّه نحو تحقيق ملكوت الله في يسوع المسيح. احتاج إليه المسيح ليكشف عن ذاته، وتجاوزه. إنّ داود هو جزء من إيماننا بسر المسيح. لهذا نحن نحتفظ بكتاب صموئيل ونتأمّل فيه. إنّه يحمل إلينا الآن كلمة الله.

المراجع

ACKROYD, P. R, *The First book of Samuel,* C. B. C., Cambridge, 1971.

AMSLER, S, *Davi toi et messie,* Neuchâtel, 1963.

ANDERSON, A. A, *2 Samuel* (WBC) Waco, 1988.

AUZOU, G, *La Danse devant L'Arche. Etude du livre de Samuel,* Paris, 1968.

BALDWIN J. G, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary* (Tyndale O. T. C.), Leicester 1988.

BLENKINSOPP, J, *Theme and Motifs in the Succession History* (2 S 11, 2 ss). *and the Jahvist* Corpus dans VT 15 (1966) p. 44 – 57.

David and his Theologian, dans C. B. Q. 30 (1968) p. 156 – 181.

BRUEGGEMANN, W, *First and Second Samuel* (Interpretation), Louisville, 1990.

BRESSAN, G, *Samuele,* Turino, 1955.

CAQUOT, A, *Samuel* (Livres de) S. D. B. XI (Paris 1990) col 1048 ss.

CARLSON, R. A, *David, The Chosen King. A traditio - historical Approach to the Second Book of Samuel,* Stockholm, 1964.

CHAFIN, 1, 2, *Samuel* (Communicator's Commentary), Dallas, 1989.

CLEMENTS R. E, *David and Abraham and Its Meaning for the Israelite Tradition,* London, 1967.

COROY, C, 1 – 2 *Samuel, 1 – 2 Kings,* Wilmington, 1983.

CROCETTI, G, 1 – 2 *Samuele, 1 – 2 re* (Leggere oggi la Bibbia), Brescia, 1987.

DUMBRELL W. J, *The Content and Significance ot the Books of Samuel. Their Place and Purpose Within the Former Prophets,* Journ Ev. Theol. Soc 33 (1990) 49 – 62.

EISSFELDT, O, *Die Komposition der Samuelbücher,* Leipzig, 1931.

ENGELN J. C. M, *I Samuel 1 – 15,* Kampen, 1982.

GARSIEL, M, *The First Book of Samuel,* Ramat Gan, 1983.

GIBERT, P, *1 & 2 Samuel. De la Légende à L'histoire, C. E. 44, Paris, 1983.*

GORDON, R. P, *1 – 2 Samuel* (O. T. G.), Sheffield, 1984.

GRESSMANN, H, *Die alteste Gerichtschreibung und Prophetic Israel,* Göttingen, 1921.

HALPERN, B, *The Constitution of the Monarchy in Israel,* Chico (Calif.) 1981.

HERTZBERG, H. W, *I and II Samuel* S. C. M., O. T. L., 1964.

KLEIN, R. W, *1 Samuel* (W. B. C.), Waco, 1983.

LANGLAMET, J, *Les récits de l'institution de la royauté (1 S VII – XII),* dans R. B. 77 (1970), p. 161 – 200.

David, fils de Jessé. Une édition prédéteuronomiste de «L'histoire de la succssion», in R. B. t. 89 (1982) p. 5 – 47.

LEWIS, J. O, *1 & 2 Samuel* (Layman's Bible Books Commentary), Nashville, 1980.

LIPINSKI, E, *La Royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israêl,* Bruxelles, 1965.

McCARTER P. K. Jr, *II Samuel. A New Translation With Intr. Notes and Comm.* (A. B. 9), New - York, 1984.

MISCALL, P. D, *1 Samuel: A Literay Reading,* Bloomington, 1986.

NEWSOME, J. D. Jr, *1 Samuel / 2 Samuel,* Atlanta, 1982.

(éd) *A Synoptic Harmony of Samuel, Kings and Chronicles: With Related Passages from Psalms, Isaiah, Jeremiah and Ezra,* Grand Rapids, 1988.

SCHULZ, J, *Die Bücher Samuel,* Münster, 1919.

SEGAL, M. H, *The Composition of the Books of Samuel,* dans Jewish Quarterly Review 55 (1965) p. 318 – 339; 56 (1966) p. 32 – 50; 137 – 157.

SOGGIN J. A, *Das Konigtum in Israel,* Berlin, 1966.

STEINMANN, J, *David, roi d'Israêl,* Paris, 1948.

STOLZ, F, *Das erste und Zweite Buch Samuel,* Zürich, 1981.

THORNTON, T. G, *Salomonic Apologetic in Samuel and Kings,* dans Church Quarterly Review t. 71 (1968) p. 159 – 166.

WHYBRAY, A, *Samuel et L'instauration de la monarchie (1 S 2 – 12).* Une recherche littéraire sur le personnage. Berne, 1988.

WHYBRAY, R. N, *The Succession Narative: A Study of II Samuel 9 – 20; Kings 1 and 2, London, 1968.*

الفصل الثاني عشر

كتاب الملوك

١ – مضمون الكتاب

يروي كتاب الملوك (بسفريه) خبر ملوك يهوذا وإسرائيل منذ موت داود حتّى المنفى في بابل. لهذا سمّي كذلك. وقسمتُه إلى سفرين (كما هو الأمر بالنسبة إلى كتاب صموئيل) قسمة مصطنعة، تعود إلى السبعينية التي قسمت صم ومل إلى أربع لفائف سمّيت «أسفار المالك». وانتقلت هذه التسمية عبر الشعبية اللاتينية، فصارت «أسفار الملوك». وهكذا فإنّ ١ و ٢ مل حسب النسخة العبرانية يوافقان ٣ و ٤ مل حسب اليونانية واللاتينية.

أمّا الكتاب فيُقسم ثلاثة أقسام.

أ – **خبر سليمان** (١ مل ١ – ١١)

لعبت المؤامرات دورها فأوصلت سليمان إلى عرش داود (ف ١ – ٢). وأنشد الكتاب عظمة مُلكه في ثلاث لوحات (ف ٣ – ١٠). إنّ الحكمة التي منحه الله إيّاها بعد أن رفع إليه صلاته، ظهرت عبر الحُكم على المرأتين (البغيّين)، عبر تنظيم مملكته، عبر وفرة أقواله وأمثاله السامية (٣ : ١ – ٥ : ١٤). وإنّ عظمة ابنتيه (ولاسيّما الهيكل) دلّت على غناه ومجده (٥ : ١٥ – ٩ : ٢٥). ولقد اندهشت ملكة سبأ من غناه الذي جاءه بفضل علاقاته

التجارية مع الخارج (٩: ٢٦ – ١٠: ٢٩). ولكن أطلّت الظلال في اللوحة الثالثة: أعداء من الخارج، ثورة يربعام في الداخل، وكل هذا عقابا لمساومة الملك مع عبادات نسائه الضالّة (ف ١١).

ب – المملكتان (١ مل ١٢ – ٢ مل ١٧)

بعد موت سليمان تنظّمت قبائل الشمال العشر في مملكة انفصلت عن يهوذا وجعلت على رأسها يربعام. ولم يحتفظ رحبعام، ابن سليمان الملك، إلاّ بقبيلة يهوذا. ورافق الانقسام السياسي انقسامٌ ديني ندّد به الأنبياء (١٢: ١ – ١٤: ٢٠)، وعاشت المملكتان حياة متوازية، فدوّن الكاتب تعليقًا على كل ملك، ورتّب هذه التعاليق ترتيبًا كرونولوجيًا. نحن ننتقل من ملك في يهوذا مثلاً إلى معاصره أو معاصريه في إسرائيل. وفي ١ مل ١٧ تتبدل اللهجة ويهتمّ الخبر بإيليا والحروب الأرامية التي قام بها أحاب. بعد ٢ مل ٢ ينتقل اليشاع إلى الواجهة مع معجزاته وتدخّلاته في أحداث عصره ودوره في ثورة ياهو. وكانت ثورة مماثلة في يهوذا فأطاحت بعثليا وقتلتها، ونصّبت يوآش ملكًا (ف ١١ – ١٢). وأُقحم تعليقان عن يوآحاز ويوآش قبل الحديث عن موت اليشاع (ف ١٣). ويعود الكتاب إلى إجمالات سريعة عن ملوك يهوذا وإسرائيل (ف ١٤ – ١٦) حتّى سقوط السامرة بيد الأشوريين. هذا الواقع يجلب بعض اعتبارات حول الخيانات الأخلاقية والدينية التي كان سقوط السامرة عقابا لها.

ج – مملكة يهوذا حتّى المنفى (٢ مل ١٨ – ٢٥)

وأطال الكاتب الحديث عن حزقيا بسبب أمانته الدينية وعلاقاته مع النبي أشعيا (ف ١٨ – ٢٠). وعاد الشرّ ينمو بفضل منسّى وأمون (ف ٢١). ولكن جاء إصلاح يوشيا على أساس كتاب الشريعة الذي وُجد في الهيكل (٢٢: ١ – ٢٣: ٣٠). غير أن ساعة دمار المملكة قد دنت. مصائب حلّت بيوآحاز ويوياقيم، سقوط أورشليم في يد نبوكد نصّر وجلاء أوّل في أيّام يوياكين، ثورة صدقيا، نهب أورشليم والجلاء الثاني (٢٣: ٣١ – ٢٥: ٢١). أقام البابليون حاكمًا في يهوذا، ولكنّ هذا الحاكم قُتل، فهرب كثير من الناس إلى مصر (٢٥: ٢٢ – ٢٦). وتنقلُنا حاشية قصيرة عدّة سنوات إلى الأمام لترينا يوياكين السجين في

بابل. أطلقه ملك بابل من سجنه (٢٥: ٢٧ – ٣٠)، فكان هذا الإطلاق تسبيقًا لما سيكون للمسبيين فيعودون إلى أرضهم.

٢ – الوحدة الأدبية والتعليمية في الكتاب

نجد في مل سِيَرًا مجملة ورتيبة للملوك، ثمّ أخبارًا موسعة مثل خبر سليمان و إيليا واليشاع. كل هذه الأخبار تجعل الكاتب وكأنّه قام بعمليّة جمع وتقميش. ولكنّ الإطار الذي دخلت فيه قد وحّدها بفضل خاتمة ومقدّمة، بفضل عبارات تتكرّر، ومواضيع تعليمية محدّدة، واعتبارات توحي بها الأحداث.

تدخل السير الملكية في قالب واحد. فبعد موت داود وسليمان ورحبعام، نقرأ بعض الجمل المُشابهة حول دوام حكم المَلِك، دفن المَلِك، واسم خلفه (١ مل ٢: ١٠ – ١٢؛ ١١: ٤١ – ٤٣؛ ١٤: ١٩ – ٢٠). ويصبح القالب ظاهرًا بعد رحبعام. «وأمّا رحبعام بن سليمان، فملك في يهوذا. كان ابن ٤١ سنة حين ملك وملك ١٧ سنة في أورشليم. اسم أمّه نعمة العمونية. صنع الشر في عيني الرب» (١ مل ١٤: ٢١ – ٢٢). واليك الخاتمة: «وبقيّة أخبار رحبعام وكل ما عمله، أفليست مكتوبة في سفر أخبار الأيّام (أي حوليات) لملوك يهوذا؟... ورقد (مات) رحبعام مع آبائه ودُفن مع آبائه في مدينة داود... وملك أبيام ابنه مكانه» (١ مل ١٤: ٢٩ – ٣١). وتعود هذه العبارات من دون تبديل تقريبًا بالنسبة إلى كل ملك من الملوك. فكأنّنا أمام قسيمة دوّنت سابقًا ونسخها المؤرّخ في كتابه. تشير الخاتمة إلى الكتاب الذي يجب الرجوع إليه من أجل التفاصيل المُتعلّقة بموت الملك ودفنه. ولا يُذكر اسم الخلف إن لم يكن ابن السلف. وتتضمن المُقدّمة اسم الملك ومرارًا اسم أبيه ودوام ملكه وحكمًا على سلوكه. وتُحدّد، حتّى دمار السامرة، موقع ملكه بالنسبة إلى سنوات معاصره في المملكة المُقابلة (يهوذا تجاه السامرة والعكس بالعكس). ولكنّ هناك بعض اختلاف بين ملوك إسرائيل وملوك يهوذا. فإذا كان الحديث عن ملك يهوذا، يُذكَر اسمُ أمّه وعمر الملك حين اعتلى العرش. الحكم قاس على كل ملوك السامرة (صنعوا الشر في عيني الرب). أمّا ملوك يهوذا فنالوا ثلاث عبارات: حكم قاطع، مديح مع تحفّظ، مديح من دون تحفّظ. فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الاختلافات تعود العبارات بشكل منتظم. قد تقدّم العبارة حاشية (١٥: ١ – ٧) تزاد

عليها معلومة (١٦ : ٢٤). أو توسّعٌ قصير (١٤ : ٢٥ – ٢٨؛ ١٥ : ١٦ – ٢٢؛ ١٦ : ١ – ٥). فإذا لم تكن الحاشية موافقة للنموذج الموضوع مسبّقًا، فالشواذ يتبرّر بالشروط الخاصّة بموت الملك أو اعتلائه العرش: قُتل يورام واحزيا على يد ياهو، فما احتاجا إلى صيغة خاصّة في الخاتمة (٢ مل ٩ : ٢٢ – ٢٩). وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى الملوك الذين أزالهم العدو عن العرش: هوشع ملك إسرائيل، يوآحاز، يوياكين، صدقيا. وجاء ياهو وحده فما احتاج إلى المقدّمة التقليدية. والخبر المُخصّص لعثليا يكفي ليدلّ على أنّنا لسنا بحاجة إلى مقدّمة ولا إلى خاتمة (٢ مل ١١).

هناك مخطّط يوجّه الكتاب، وهناك أحكام تتعلّق بالأشخاص. الحكم قاطع بالنسبة إلى ملوك إسرائيل. «صنع ما هو شرّ في نظر الله». ويربط شرّه بخطيئة يربعام، أي بعبادة يهوه بشكل ثور في معبدَيْ بيت إيل ودان (١ مل ١٥ : ٢٦، ٢٤). قال الكتاب هذه العبارة، حتّى عن زمري الذي لم يملك سوى سبعة أيّام (١٦ : ١٩)، بل عن ياهو الذي عرف بتعلّقه بيهوه (٢ مل ١٠ : ٢٩ – ٣١). لم ينجُ من هذا الحكم إلاّ هوشع (٢ مل ١٧ : ٢). وتحدّث النص مرّتين عن عبادة الأصنام الكاذبة، فدلّ على الشيء عينه (١ مل ١٦ : ١٣، ٢٦). وستُزاد على خطيئة يربعام خطيئة آحاب الذي أدخل إلى مملكة إسرائيل عبادة بعل بتأثير من إيزابيل (١ مل ١٦ : ٣١ – ٣٢؛ ٢٢ : ٥٣ – ٥٤؛ رج ٢ مل ٣ : ٢؛ ١٠ : ٢٨). وبين ملوك أورشليم، هناك الذين صنعوا ما هو شرّ في عيني الرب. نحن هنا أمام شعائر العبادة على المرتفعات (المشارف)، ومعابد الأرياف التي تشبه إلى حد بعيد معابد الوثنيين (١ مل ١٤ : ٢٣؛ رج ١٥ : ٣؛ ٢ مل ١٦ : ٧)، وتبني العوائد الدينية التي أخذ بها بيت أحاب (٢ مل ٨ : ١٩؛ ٨ : ٢٧)، أو التعبّد للآلهة الغريبة (٢ مل ٢١ : ٢ ي، ٢٢ – ٢٣). وقيل عن ملوك عديدين: «صنعوا ما هو قويم في عيني الرب». ولكنّ الكاتب زاد: «أمّا المشارف فلم تُزَل، فظلّ الشعب يقدّم الذبائح والبخور على المشارف» (أي الأمكنة المشرفة على المدينة) (١ مل ١٥ : ١١ – ١٤؛ ٢٢ : ٤٣ – ٤٤؛ ٢ مل ١٢ : ٣ – ٤؛ ١٤ : ٣ – ٤؛ ١٥ : ٣ – ٤، ٣٤ – ٣٥). واستحقّ ملكان (هما حزقيّا ويوشيّا) المديح الأعظم: «صنع ما هو قويم في عينَيْ الرب. واقتدى في كل شيء بما عمله داود جدّه». إنّهما أزالا المُرتفعات والممارسات التي تعتبرها الشريعة وثنية (٢ مل ١٨ : ٣؛ ٢٣ : ٢). وهكذا تصبح كل الشكاوى موجّهة ضدّ عبادة الآلهة الغريبة، ضد عبادة يهوه بشكل ملتبس، كما في بيت إيل ودان، ضد العبادة على المرتفعات أو في المعابد اليهودية بعد أن صار الهيكل الموضع الوحيد الذي اختاره الرب ليجعل فيه اسمه (تث ٢ : ٥).

من الواضح أنّ الحكم على الملوك يتمّ حسب قاعدة تثنية الاشتراع. أمّا البنود الأساسية في هذه الشريعة فهي: إله واحد، هيكل واحد. هذا يعني رفض كل أشكال الوثنية المحيطة بشعب إسرائيل، وتركيز خدمة الله في معبد واحد. إنّ سفر التثنية يندّد بقوّة بعبادة الأصنام على أنواعها. ويُعلن الشريعة التي تؤكّد وحدة المعبد، ويفرض على الملك أن يدمّر سائر أماكن العبادة، ويضع الأساس لسيطرة الهيكل وكهنته واستئثار أورشليم بشعائر العبادة وتقديم الذبائح (تث ١٢:١ ي). لا نجد فقط في مل أفكار تث، بل أسلوبه وعباراته المُفضّلة (ق ١ مل ١٤:٢١ – ٢٤ مع تث ١٢:٢ – ٣، ٥، ٢٩، ٣١). فشريعة موسى التي تَرد مرارًا في مل هي سفر التثنية (١ مل ٢:٣؛ ٢ مل ١٤:٦؛ رج تث ٢٤:١٦) التي اكتشفها يوشيافي الهيكل وطبّقها في إصلاحه. لهذا، لن ندهش إن تحدّث مل بصورة مفصّلة عن اكتشاف «كتاب الشريعة» في الهيكل (٢ مل ٢٢ – ٢٣). لم يتحقّق تركيز العبادة في أورشليم قبل يوشيا. عذر الكاتبُ سليمان، لأنّ الهيكل لم يكن بعد موجودًا (١ مل ٣:٢ – ٣). أمّا سائر الملوك (حتّى أفضلهم) فقد لطّخوا اسمهم بالخطيئة. حين قرأ يوشيا الكتاب الذي وُجد في الهيكل هتف: «شديد غضب الرب الذي اضطرم علينا، لأنّ آباءنا لم يسمعوا لكلام هذا السفر فيعملوا بكل ما كُتب لنا» (٢ مل ٢٢:١٣). تلك هي فكرة مل الأساسية.

ويعبّر الكاتب عن فكرته هذه في أقوال تتوزّع في مل. فصلاة سليمان حين تدشين الهيكل توسّعت حسب روح تث وأسلوبه: الله هو أمين للعهد حين يكون عبّاده أمناء (١ مل ٨:٢٣؛ ق تث ٤:٣٩؛ ٧:٩). فَرَزَ إسرائيل وجعلَه ميراثه وسط الأمم (١ مل ٨:٥٣؛ ق تث ٧:٦). أسكن اسمه في الهيكل (١مل ٨:٢٩؛ ق تث ١٢:٥ – ١١). ولهذا طلب إليه سليمان أن يستجيب صلاة شعبه حين تحلّ به الضربات التي يهدّده به تث (١ مل ٩:٣٣ – ٣٧؛ ق تث ٢٨:١ ي). ويُلهم تث الحكمَ على دمار السامرة: السبب ليس فقط خطيئة يربعام الذي مال بإسرائيل عن هيكل أورشليم (٢ مل ١٧:٢٧، ٢١ – ٢٣)، بل جَمْعُ آلهة أخرى مع يهوه وتشييد معابد وأنصاب وأوتاد مكرّسة في طول البلاد وعرضها (٢ مل ١٧:٧ ب – ١٧؛ ق تث ٧:٥؛ ٩:١٣؛ ١٢:٢ – ٣؛ ١٦:٢١؛ ١٨:١٠). وهكذا تتحقّق التهديدات التي ربطها تث بتجاوزات فرائض العهد. وأمّا ما أصاب مملكة سليمان فيرتبط باللاهوت عينه: ضعف سليمان أمام النساء الغريبات (١ مل ١١:١ – ٢؛ ق تث ٧:٣ – ٤)، وتسامح أمام أصنامهنّ (١ مل ١١:٩ – ١٣).

حكمَ مل على الملوك على ضوء تث، وهذا أمر مهمّ جدًّا، بحيث إنّ الكتاب أهمل كل ما يتعلّق بالتاريخ العادي. فهو يكتفي في أكثر المرّات ببعض معلومات مقولبة، ويحيل قرّاءه إلى كتب أخرى. كان عهد عمري ويربعام مجيدين، فجعلها الكاتب في إطار بسيط وعادي مع عبارات مقولبة. وإذا كان الكاتب خرج من هذا الإطار ووسّع أخباره، فلأنّه وجد فيها فائدة دينية: خبر سليمان، باني الهيكل (١ مل ٣ – ١١). خبر الانفصال الذي به انشقت قبائل الشمال عن الهيكل (١ مل ١٢ – ١٤). خبر إيليا وأليشاع أي الحرب على أحاب وعبادة البعل (١ مل ١٧ – ٢ مل ١٠). نهاية عبادة البعل في يهوذا بعد موت عثليا، والاهتمام بالهيكل على يد يوآش (٢ مل ١١ – ١٢). الإصلاحات في الهيكل على يد أحاز (٢ مل ١٦). إجراءات حزقيا ضدّ المشارف وعلاقته بالنبي أشعيا (٢ مل ١٨ – ٢٠). اكتشاف كتاب الشريعة وإصلاح يوشيا (٢ مل ٢٢ – ٢٣). يتوجّه انتباهنا دومًا إلى الهيكل، وإلى الأنبياء الذين يحاربون الوثنية. تلك كانت أيضاً اهتمامات تث.

ولكنّ تأثير تث لا يكفي ليُفهمنا وحدة الكتاب التعليمية. فالدور المعطى للملك لا يجد ما يقابله في تث. إنّ الملك مسؤول عن شعائر العبادة في إسرائيل، وهو الموكّل على تطبيق شريعة موسى. وستُعاقَب خطيئة الملوك بدمار المملكتين وإجلاء سكّانها. إنّ النظرة إلى الملك على أنّه شخص مكرّس تعود إلى مرجع آخر. هو تقليد أورشليم الذي ترك لنا قول ناتان النبي. إنّ الوعد المُعطى لداود يتكرّر في عبارات تشهد على وحدة التأليف (١ مل ٨:٢٥؛ ٩:٤ – ٦؛ ١١:١١ – ١٣؛ ١٤:٨؛ ١٥:٤ – ٥؛ ٢ مل ٨:١٩). وإنّ النظرة الاشتراعية إلى العهد المرتبطة بأمانة إسرائيل لفرائض الله، تُفسّر التشديد على الأمانة المطلوبة من الملوك. إنّ العهد الداودي يدخل في العهد الموساوي حسب نظرة تث.

إذن ليس الكتاب تاريخًا بقدر ما هو تفسير للتاريخ على ضوء تعليم تث. وهو يبيُّن خلال الحقبة الملكية أنّ سلسلة الخيانات ضد عبادة الإله الحقيقي وامتيازات هيكله، قادت إلى خراب المملكتين رغم مجهودات الأنبياء وبعض الملوك ليعيدوا الشعب إلى الطاعة. والتذكير بالمواعيد المُعطاة لداود، تترك فسحة من الأمل في هذا الإطار السلبي (١ مل ٨:١٥ – ١٩؛ ٨:٢٤ – ٢٦؛ ١٥:٤ – ٥؛ ٢ مل ٨:١٩). الله لم يَخُن العهد، بل الشعب المُختار هو الذي خان.

٣ – المراجع والموادّ المُستعملة

إنّ وحدة الكتاب لا تستطيع أن تخفي تنوّع المراجع المُستعمَلة. هناك «كتاب النشيد» الذي أخذت منه قصيدة سليمان الصغيرة الواردة في ١ مل ٨:١٢ – ١٣ حسب السبعينية. وقد يكون هو نفسه «كتاب يشر» أو المستقيم في يش ١٠:١٣ و٢ صم ١:١٨. وتورد الخاتمة ثلاثة مراجع يستطيع القارئ أن يعود إليها للاستزادة من التفاصيل: كتاب أعمال سليمان، كتاب حوليّات (أو أخبار الأيام) ملوك يهوذا، كتاب حوليّات ملوك إسرائيل. لن نفكّر بحوليّات رسميّة دوّنها الكتبة القائمون في خدمة الملك ومحفوظة في الأرشيف. فعامّة الشعب لا يستطيعون أن يراجعوها. نحن بالأحرى أمام مؤلّفات سهلة المنال دوّنها كتّاب استطاعوا الوصول إلى الأرشيف الملكي. امتدّت هذه الحوليّات بالنسبة إلى ملوك الشمال والجنوب حتّى دمار المملكتين، لأنّ الكاتب الملهم يذكرهما حتّى آخر الملوك الذين ماتوا في السامرة وفي أورشليم. نظنّ أنّها كانت تُكتَب يومًا بعد يوم، ولم تدوّن في نهاية الحقبة الملكية. ومهما يكن من أمر، فالطريقة التي بها يعود مل اليها من أجل الحروب والمؤامرات وأعمال البناء... تذكّرنا بحوليّات تورد على التوالي الأعمال الخارجية لكل ملك، لا بمؤلّف بناه أحد المؤرّخين بناءً محكمًا.

هنا استقى المؤرّخ الاشتراعي المعلومات وكل الوقائع الدقيقة التي تملأ تعاليقه على الملوك. وقد أخذ أيضاً مجموعات أدبية وُجدت قبله ولم يجدها في الحوليّات الملكية. قد يكون هناك مثلاً: كرونيكة خلافة داود، صفحات مأخوذة من كرونيكة الهيكل، أخبار الأنبياء... إنّ هذه النصوص تحتفظ بأجمل وأقدم صفحات المؤرّخ، ونحن سنحلّلها حسب ورودها في الكتاب، ونتفحّص منذ الآن قيمتها التاريخية والدينية.

أ – كرونيكة خلافة داود (١ مل ١ – ٢)

إنّ ١ مل ١ – ٢ تتابعان كرونيكة داود العائلية التي كتبها معاصر لسليمان وجعلها في ٢ صم ٩ ي كمقدمة لتاريخ سليمان. وأعيدت كتابة وصية داود (١ مل ٢:٣ – ٤). هناك كلمات داود الأخيرة التي سينفّذها سليمان والتي تصدمنا (غفرَ ثمّ طلبَ الانتقام). ولكن لا ننسى في أي عصر نحن. تلك كانت الأفكار المأخوذ بها: واجب الانتقام من الدم المراق وإيقاف نتيجة اللعنة وقلبها على فاعلها. أجل إنّ تسامح داود تجاه أعدائه خلال حياته بدا أمرًا شاذًّا بالنسبة إلى ما كان يُصنع في ذلك الزمان.

ب – تاريخ سليمان (١ مل ٣ – ١١)

فسّر الكاتب الاشتراعي لماذا قدّم سليمان ذبيحة على المشارف (٣: ٢ – ٣)، وأوضح معنى بناء الهيكل (٨: ١٤ – ٦١، حيث نجد عدة طبقات تدوينية) وعقاب خطايا سليمان (١١: ١ – ١٣، ٣٢ – ٣٨). وختم حديثه مُحيلُنا إلى كتاب أعمال سليمان لمزيد من المعلومات.

قد يكون المؤرّخ أخذ كثيرًا من مرجعه هذا. وقد يكون وجد نسخة عن الوثائق الرسمية التي وضعها كتبة الملك: هناك لائحة بالموظّفين الكبار في الإدارة المركزية: كلّهم من يهوذا، ما عدا الكاتبين اللذين يبدوان وكأنّهما مصريان، ورئيس السخرة الذي هو فينيقي (٤: ١ – ٦). وهناك لائحة الوكلاء الاثني عشر الذين طُلب إليهم أن يجمعوا العائدات من كل إسرائيل لا من يهوذا فقط، من أجل نفقات المملكة (٤: ٧ – ١٩؛ رج ٥: ٧ – ٨). هذه الوثائق المهمّة تدلّنا على سياسة سليمان، كما تدلّ على الحظوة التي نعمت بها يهوذا، فكان هذا التمييز بذار انشقاق قبائل الشمال عن يهوذا.

أقحم الكاتب هذه الوثائق في خبر متتابع يمتدح الملك العظيم. هل أخذ الخبر من كتاب أعمال سليمان أم من مرجع آخر؟ لسنا ندري. ولكن، مهما يكن من أمر، فوحدته بارزة مع لوحات ثلاث: الحكمة، الأبنية، التجارة الخارجية التي نظّمها سليمان العظيم. وقد زيدت التفاصيل المعطاة عن بناء الهيكل وأبعاده وأثاثه، بعد أن أخذت من أرشيف الهيكل. لا نعرف هل مديح سليمان يتكلّم عن زواجاته (١: ١ – ٩)، أو عن أعدائه في الخارج (١١: ١٤ – ٢٥) أو عن ثورة يربعام (١١: ٢٦ – ٤٠). قد يكون المؤرّخ الاشتراعي أعاد تنظيم الخبر فأغناه بمعطيات استقاها من مراجع أخرى ليدلّ على العقاب الذي حلّ بالمملكة بسبب خطايا الملك الدينية (١١: ٩ – ١٣، ٣٣ – ٣٩).

وإنّ الآيات ١١: ٢٦ – ٢٨، ٤٠، تقدّم تعليقًا قصيرًا عن يربعام، أخذته من خبر موسّع. واختار الكاتب ما عمله النبي أحيا الشيلوني (١: ٢٩ ي): قطع رداءه وأعطى يربعام عشر حصص، ثمّ أعلن انفصال قبائل الشمال بعد موت سليمان. أعاد المؤرّخ تدوين النص (آ ٣٢ – ٣٩) الذي يعود إلى الأوساط النبوية في مملكة الشمال. كانت هذه الأوساط أكثر وعيًا من الجنوب في حديثها عن سليمان، فقدّمت الوجه الآخر لملك كاد الناس يتعبّدون له (رج ١ صم ٨: ١١ – ١٨).

عظَّم الخبرُ الرئيسي حكمةَ الملك (٣:٤ – ١٤؛ ٣:١٦ – ٢٨؛ ١٠:١ – ١٠؛ ١١:٤١) في أسلوب عرفه العالم المصري. قد يكون كتب ما كتب بعد موت الملك بقليل وهو يتضمّن معطيات دقيقة حول القلاع التي أقامها الملك من أجل الدفاع عن البلاد (٩:١٥ – ١٩)، حول الأسطول الحربي من أجل التجارة الخارجية (٩:٢٦ – ٢٨؛ ١٠:١١، ٢٨)، حول القوافل التي تنقل الخيول والمركبات (١٠:٢٨ – ٢٩)، حول المهر الذي حملته معها ابنة فرعون وقصرها في أورشليم والمعابد الخاصّة التي بُنيت لآلهة نساء الملك (٩:١٦، ٢٤؛ ١١:٧). إنّ هذه المعلومات تبيّن لنا أنّنا أمام حكم ثابت (بعد تحرك حكم داود): الملك يحافظ، ينظّم، يستغل. لم يعد له أن يحتلّ أرضاً جديدة، بل أن يدافع عن الحدود ويحافظ على ممتلكات داود ضدّ محاولات الأدوميين والأراميين. وقامت مصر بحملة على الشاطئ ثمّ فضلت المعاهدة (ختمتها بزواج) على الحرب. وشُيّدت مدن في مختلف أنحاء البلاد مع مركبات وخيول (٩:١٩) فشكّلت الحاميات. وقد اكتشفت الأركيولوجيا أسوارًا في مجدو وحاصور وجازر تعود إلى سليمان. أمّا إصطبلات ومخازن مجدو وتعناك فتعود إلى أحاب (ربما بعد سليمان). وكانت مدن بشكل مخازن (٩:١٩) تجمع المحاصيل العينية لحاجات القصر والإدارة والجيش. وازدهرت التجارة بكل أشكالها في البحر والبر. وقد اكتشف المنقّبون عصيون جابر شمالي خليج العقبة، وقد كانت مرفأ ومدينة صناعية تقوم بصبّ النحاس والحديد المستخرجَيْن من جبل العربة من أجل التصدير. وتكاثر الغنى في البلاد، ولكنّ البذخ في مصاريف المملكة وضخامة الأبنية ابتلعا كل هذا الغنى، وملأ البلاد بؤسًا وشقاء.

وهنا يتّخذ خبر ثورة يربعام معناه العميق. حين أظهر الأنبياء أنّ الانقسام المُستقبلي هو نتيجة خطايا سليمان، أعطوا المعنى الديني لواقع يلمسه كل مراقب للتاريخ. ولكنّ هناك سببًا اجتماعيًا مهمًّا. فيربعام هو رجل من الشمال وهو رئيس السخرة. وإنّ قبائل الشمال ستنفصل عن ملك أورشليم، لأنّه يفرض عليها نيرًا ثقيلاً. وهكذا قادت ثورة يربعام إسرائيل إلى الكارثة بسبب تجاوزات سليمان: اغتاظ الإسرائيليون لأنّهم حملوا أثقالاً أعفي منها اليهوذاويون، فحمل هذا الغيظ ثماره. وحين أنهى الكاتب خبر سليمان أعلن إيمانه بالهيكل وبالسلالة الداودية دون أن ينسى التنديد بشرور الملك.

ج – تاريخ الانقسام (١ مل ١٢ – ١٤)

يعود هذا الخبر إلى حوليّات ملوك إسرائيل (١٤ : ١٩). إذا قرأنا ١٢ : ١ – ٢٠ نرى أنّ رحبعام هو المخطئ الوحيد. يدلّ هذا الخبر على الطابع الثنائي للمملكة: قبلت يهوذا بسهولة بابن سليمان ملكًا، وبقي على قبائل الشمال أن تعترف به. ولكنّ هذه القبائل لا تقبل بمبدأ الوراثة، وهي تضع شروطها: تخفيف الضرائب. لم يكن رحبعام خبيرًا بالسياسة فتشدّد في تصرّفه، وهذا ما قاد قبائل الشمال إلى أن تختار ملكًا في شخص يربعام.

واهتمّ مل بالأحرى بالانقسام الديني الذي تبع الانقسام السياسي (١٢ : ٢٦ – ٣٣). يعود الخبر إلى عالم يهوذا (آ ٢٦ – ٢٧) وإلى محيط اللاويين (آ ٣١). في الواقع، لم تتعلّق قبائل الشمال يومًا بأورشليم وهيكلها. فلها معابدها في بيت إيل ودان، وهي تستعمل صورًا عبادية تقليدية عند العبرانيين. ولكن حين مثّل يربعام يهوه مع صورة ثور (حيوان مقدّس قرب بعل الكنعاني)، فتح الطريق أمام شعائر العبادة الوثنية.

ويعبّر الكاتب عن شجبه لهذا «التجديد» في خبرين جاءا من محيط الأنبياء: رجل الله يلعن مذبح بيت إيل (١٢ : ٣٣ – ١٣ : ٣٣)، قول أحيا النبي ضدّ يربعام (١٤ : ١ – ١٨، خبر قديم أعيد تدوينه على ضوء تث، ١٤ : ٧ – ١٠، ١٦). يذكّرنا الخبر الأوّل بصراع أنبياء الشمال مع العبادات الفاسدة (ق عا ٧ : ١٠ ي). ارتبط أسلوبه بالتقاليد عن أليشاع، وذُكر اسم يوشيا (١٣ : ٢) فيما بعد.

اختار مل موادّه وفسّرها تفسيرًا خاصًّا فندّد بقرار يربعام الكافر: انفصل عن بيت داود وعن هيكل أورشليم فكان لانفصاله العواقب الوخيمة على الشعب كلّه. هذه هي خطيئة يربعام التي سيثبتها خلفاؤه (١٥ : ٢٦؛ ٣٠ : ٣٤؛ ٢ مل ١٧ : ٢١ – ٢٣). اهتمّ الكاتب بالوجهة الدينية ولم يهتمّ بالوجهة السياسية لعمل سياسي لرجل اسَّس مملكة دامت قرنين من الزمن.

د – دورة إيليا

تحيط بأخبار إيليا تعاليق مكرّسة للملك أحاب (١ مل ١٦ : ٢٩ – ٣٠؛ ٢٢ : ٣٩ – ٤٠) والملك أحزيا (١ مل ٢٢ : ٥٢ – ٥٤؛ ٢ مل ١ : ١٧ – ١٨). ويحيلنا كاتب هذه التعاليق إلى حوليّات ملوك إسرائيل لمزيد من المعلومات. ولكنّه لا يعود إلى هذه الحوليّات

ليقدّم لنا أخباره. فنحن نجد مجموعتين، مجموعة تتعلّق بإيليا وتعارض بشدّة أحاب وأحزيا، ومجموعة تتحدّث عن تاريخ الحروب الأرامية (٢٠: ١ ي؛ ٢٢: ١ – ٣٨) التي تعطف على أحاب ولا تشير إلى إيليا.

نجد في هذا التاريخ الصفات الأدبية التي نجدها في ذكريات بيت داود: فنّ الملاحظة، دراسة سيكولوجية، اختفاء الكاتب وراء الأشخاص والأحداث. نرى حيلة أحاب ثمّ أنفته أمام الشروط المذلّة التي يفرضها عليه بن هدد، ونرى تطيّر الأراميين الذين يخافون يهوه إله الجبال ويفضّلون الحرب في السهول، وثقتهم بالرحمة لدى ملوك إسرائيل (١ مل ٢٠). ويشمل ف ٢٢ دراما صغيرة تتألّف من عدّة مشاهد يرتبط بعضها ببعض: سؤال الأنبياء الذين يتملّقون الملك، تدخّل ميخا الذي بدأ ساخرًا وانتهى مهدّدًا، هزيمة أحاب. هذه الأخبار هي قريبة من الأحداث وتُروي بطريقة حيّة مع شيء من التقليد الشعبي (٢٠: ٣٥ – ٤٣). ويفكّر الكاتب مع النبي ميخا أنّ الرب قرّر هلاك أحاب، ولكنّه يصور أحاب ملكًا حكيمًا يهتمّ بالدفاع عن استقلال مملكة إسرائيل، وتقيًا يهمّه أمر يهوه وأنبيائه. فأنبياء يهوه يعيشون في بلاطه ويساندون سياسته. هذا هو الالتباس الروحي السائد في أيّام إيليا. لم يوجد إلاّ نبي واحد، اسمه ميخا، تجرّأ فانفصل عن سائر «الأنبياء» الموظّفين لدى الملك (لا يقولون كلام الله، بل الكلام الذي يرضي الملك). لا ينكر ميخا أنّهم ملهمون، ولكنّه ينسب إلهامهم إلى روح كذب أرسله الرب (لا شيء يحدث من دون إرادة الرب أو سماحه). وسيسمّي هؤلاء الأنبياء خصومهم «الكذابين» (رج عا ٧: ١٤؛ مي ٢: ١١؛ ٣: ٥ ي؛ إر٢٣: ١٦ ي؛ حز١٣). هذا الواقع يدلّ على أنّ الأخبار المروية هنا هي قديمة، وقد تكون مستخرجة من كرونيكة مفصلة عن حكم أحاب، لم يحتفظ الكاتب منها إلاّ بما يتعلّق بالأنبياء.

وإذا عدنا إلى خبر إيليا في ١٧: ١ – ١٩: ٢١ نجد عدة مقاطع مرتبة في متتالية واحدة. دام الجفاف ثلاث سنوات، فوصل الطعام إلى إيليا بصورة عجائبية (من عند العرب. لم يستقبله أبناء شعبه فاستقبله الغرباء. وهناك تقليد يذكر الغربان)، عند نهر كريت في شرقي الأردن (١٧: ٢ – ٦) وفي صرفت من أرض صيدا عند أرملة سيكثّر لها طحينها وزيتها (١٧: ٧ – ١٦). وأقام لها ابنها (١٧: ١٧ – ٢٢) ثمّ حضر أمام أحاب الذي طلبه في كل مكان. ثمّ نظّم على جبل الكرمل «مباراة» احتفالية تقرّر من هو الإله الحقيقي: يهوه

أم بعل. ووقف وحده تجاه أنبياء بعل ٤٥٠. نزلت نار من السماء فجعلت إيليا بجانب الحق. حصل بصلاته ما لم يحصل عليه هؤلاء الأنبياء برقصهم وصراخهم. وانتهى الجفاف (ف ١٨). ولكنّ قتلَ أنبياء بعل أثار غيظ إيزابيل. هدّدت إيليا فهرب إلى برية بئر سبع. ويئس من الحياة فنال من العلاء قوّة أوصلته إلى جبل جوريب، فالتقى بالله الحي (ظهر لموسى في الماضي) الذي عرّفه إلى حضوره عبر نسيم خفيف. وأمره الرب بأن يمسح حزائيل ملكًا على دمشق، وياهو ملكًا على السامرة. وأليشاع نبيًّا مكانه. هؤلاء الأشخاص الثلاثة سوف يعاقبون إسرائيل، ولكنّ الرب احتفظ لنفسه بـ ٧٠٠٠ رجل لم يحنوا ركبهم أمام بعل (١٩ : ١ – ٨). ولما عاد إيليا من حوريب ضمّ إليه أليشاع الذي تبعه وجعل نفسه في خدمته (١٩ : ١٩ – ٢١).

إنّ تأليف هذه المجموعة الإخبارية يدلّ على أنّ عناصره سبقت تأليف مل وجاءت من سلسلة مستقلة. أمّا إطار ثلاث سنوات من الجفاف فيبدو ثانويًا (١٧ : ١، ١٨ : ١). وإنّ خبر إقامة ابن الأرملة في ١٧ : ١٧ – ٢٤ يستقلّ عن القرائن (لا تلميح عن الجفاف)، ويتأثّر بدورة أليشاع. ق ٢ مل ٤ : ١٨ – ٣٧. ق خاصّة «صاحبة البيت» في ١٧ : ١٧ مع الأرملة المسكينة في الآيات السابقة، من جهة، مع «الامرأة العظيمة» في ٢ مل ٤ : ٨ من جهة ثانية. أمّا لقب «رجل الله» (١ مل ١٧ : ٢٤) فيُعطَى عادة لأليشاع. وإنّ تهديد إيزابيل يجعلنا نربط نجاحه في جبل الكرمل بسفره إلى حوريب. ولكنّ هذا الرباط جاء متأخّرًا. فالوضع الميأوس منه في عبادة يهوه حسب ١٩ : ١٤ لا يتوافق مع الإقرار بالله على أنّه الإله الوحيد في فم الشعب المجتمع في ١٨ : ٣٩ – ٤٠ (رج آ ٢٠). ونداء أليشاع في ١٩ : ١٩ – ٢١ مأخوذ من دورة أليشاع، وقد أقحم هنا ليربط بين رسالة إيليا المُتعلّقة بحزائيل وياهو، ويبيّن مسحهما ملكين بيد اليشاع (٢ مل ٨ : ٧ – ١٥؛ ٩ : ١ – ١٢).

واحتفظ الكاتب أيضاً بحدثين من حياة إيليا: الحكم على أحاب وإيزابيل بعد مقتل نابوت (ف ٢١)، إعلان موت أحزيا بن أحاب، لأنّه ذهب يسأل بعل زبوب إله عقرون في شأن صحّته (٢ مل ١ : ٢ – ١٧). يعارض الحدثُ الأوّل حقّ الملك الإلهي في أن يضع يده على الأملاك والأشخاص في مملكته. أقحم هذا النصّ بين حربين أراميتين لأحاب، فربط بقول إيليا موتَ الملك المروي في ف ٢٢ (٢٢ : ٣٨ يشدّد على هذا الأمر ويتذكّر ٢١ : ١٩، ولكنّه ينسى ٢١ : ٢٩. في السبعينية يرد ف ٢١ حالا بعد ف ١٩). قد

يكون القول ضدّ أحاب قد فسِّر فيما بعد (آ ٢١ – ٢٤؛ رج ١٤: ١٠ – ١١؛ ١٦: ٣ – ٤)، وقد يكون ابراز دور إيزابيل المشؤوم (آ ٢٥ – ٢٦، رج ١٩: ١ – ٢) (كما في خبر الحج إلى حوريب) يدلّ على طبقة تدوينية ثانية.

أمّا الخبر الذي يصوّر إيليا في صراع مع أحزيا، فهو يدل على سلطان الله المُطلق في قبول الصلاة وإرسال الشفاء: من طلب إلى اله آخر، أنكر إله إسرائيل. قد يكون زيد توسعٌ على هذا الخبر (٢ مل ١: ٩ – ١٦) فجعله على مستوى الذوق الشعبي (نجد هنا فقط لقب «رجل الله»). إنّ خبر اختطاف إيليا (٢ مل ٢: ١ – ١٨) يخصّ دورة اليشاع.

إنّ معلوماتنا عن إيليا تبقى مجزّأة. لم يقدّمه لنا الكاتب. لم يقل لنا شيئًا عن أصله ولا عن المكان الذي انطلق منه ليواجه أحاب (١٧: ١ – ٣). إنّه شخص يعرفه جميع الناس. ثمّ هل رُوي في مكان آخر مقتل أنبياء يهوه على يد إيزابيل (هذا ما يلمح إليه ١٨: ٤، ١٣)، هل رُويت مسحة حزائيل وياهو على يد ياهو في أخبار نُسبت فيما بعد إلى أليشاع؟ تبقى هذه الأسئلة من دون جواب، وتبدو في غير محلّها. فالتقاليد عن إيليا انتقلت على يد تلامذة أليشاع، وُجمعت في أوساط اليشاع الوارث الروحي لإيليا، فتأثّرت بالتقاليد التي تخصّه. تثبّتت دورتا إيليا وأليشاع في الشكل الذي نعرفه في مملكة الشمال حوالي سنة ٨٠٠، يوم كانت الذكريات عن هذين الرجلين لم تزل حيّة في قلوب الناس. لم يكن همّ الكاتب أن يدوّن سيرة إيليا، بل أن يوقظ الإيمان في إسرائيل ويتابع هزة الضمائر التي أثارها احتجاج النبي على الملك والأنبياء المحيطين به.

كان الكاتب أمينًا للتاريخ. وخبرُ ثورة ياهو يؤُكّد أنّ الملك أحاب شيّد في عاصمته معبدًا لبعل (بعل صور أو ملقارت) بعد أن تزوّج بإيزابيل ابنة ملك صور وكاهنها (٢ مل ١٠: ١٨ – ١٩). إن كان هذا الواقع لا يدلّ على إلغاء عبادة يهوه (أعطى أحاب أسماء يهوية لعدد من أبنائه)، فهو يشكّل خطوة جديدة وخطرة في تاريخ خيانات الملوك الدينية، ويجعل الأنبياء (ميخا وإيليا) في المعارضة. وقد ساند أحابَ في موقفه شعبٌ يمثل العنصر الكنعاني منذ حروب داود، ولا يميّز بين يهوه وبعل في صلواته وذبائحه إلى ذلك الذي يُرسل بركات الطبيعة. إنّ مشهد جبل الكرمل يفترض أنّ مذبحًا للرب بُني هناك ثمّ دُمّر (١٨: ٣٠)، لأنّه لم يكن في محلّه في أرض يحتلّها تقليديًا بعل الكنعاني. وكان لإيزابيل جمهور من «الأنبياء». وما نعرفه عن عبادة ملقارت يُلقي الضوء على ذبيحة جبل الكرمل

(رقصة طقوسية مع ركوع، سطرة الإله المأخوذ بعدّة أشغال أو الذاهب إلى رحلة بعيدة، نداء إلى الله لكي يستقيظ...). في هذا الإطار يفترض الخيار بين يهوه وبعل وعيًا كبيرًا لدى إيليا وشجاعة خارقة، يوم كان الجميع يرضى بالمزج بين عبادة وعبادة، بين إله وآخر. نفخه روح موسى فقتل كهنة بعل. وهذا العمل لم يكن في نظر الكاتب عملاً تعصّبيًا، بل تنفيذًا لحقّ قديم في إسرائيل (خر ٣٢: ١٩) سيذكّرنا به تث ١٣: ٧ – ١٢ فيما بعد.

ويشدّد الراوي على التقارب بين إيليا وموسى في تيوفانيا حوريب: العدد ٤٠، «نقرة الصخرة» (خر ٣٣: ٢٢)، علامات مجيء الرب حسب خر ١٩: ١٦، يأس رجل الله. كل هذا يعبّر عن جذور ثورة إيليا: وحي الله الواحد ثمّ تقليد موسى الذي ظلّ على نقاوته في أرض جلعاد البعيدة عن التأثير الكنعاني. طُرح السؤال «من هو الله» على جبل الكرمل وعلى حوريب، فجاء الجواب من السماء. يئس موسى لأنّه لم يعد من إيمان في الشعب، ويئس إيليا فأجابه الله: بقيت ٧٠٠٠ ركبة، بقي ٧٠٠٠ من المؤمنين. وعلى إيليا أن يتابع مهمّته.

إيلياهو يعني: يهوه هو إلهي. إيمان لا مساومة فيه، وقد نضج بفضل المحنة. هكذا أثّر النبي في النفوس المتديّنة التي احتفظت منه بعطش إلى الاتصال بالله، وبرفض كل مساومة على مستوى الإيمان. هذا هوة سر تأثير إيليا في أبنائه الروحيين الذين نقلوا إلينا أخبارًا تتكلّم عنه وتورد اختباراته. تعلّموا منه أن لا مكان لبعل في إسرائيل، بل تعلّموا أنّ الرب هو وحده الله، ولا إله سواه (١٨: ٣٧). فاهتمّ هؤلاء التلاميذ بتثبيت سيرته أو حياته. فهو يظهر من دون استعداد، ويختفي فلا يترك وراءه أثرًا. إيليا هو حيث يطلب منه الله عملاً. بعد هذا يعود إلى الظلال والسكوت. إنّ الأخبار عن إيليا هي بالأحرى أخبار عن الله، وهي تدلّ على أنّ الرب يرفض أن يترك شعبه. هو يدين الشعب ولكنّه يترك لنفسه بقية. أمّا مجد إيليا فهو أنّه يقف أمام الله كالعبد أمام سيّده (١٧: ١؛ ١٨: ١٥).

هـ – دورة أليشاع

إنّ خبر اختفاء إيليا يفتح دورة اليشاع، وهو يبيّن كيف أنّ أليشاع الذي دخل وحده في حياة إيليا الحميمة وشهد اختطافه السرّي، صار وارثًا لروحه (٢ مل ٢: ١ – ١٨). نال إيليا لقبًا يليق بأليشاع بسبب دوره في حماية إسرائيل (ق ٢: ١٢ و١٣: ١٤)، فالخيول

ومركبات النار التي ترافق إيليا تشكّل رفقة أليشاع غير المنظورة (٦:١٧). ثمّ إنّ إيليا لا يتّصل مرّة واحدة بجماعة «أبناء الأنبياء» (٢ مل ٢:٥، مر بقرب اليشاع). الذين يحيطون بأليشاع في سلسلة من الأخبار نبتت في هذا المحيط. نحن أمام «زهيرات» (أو مقتطفات) تعظّم «رجل الله» الذي يستطيع أن يصنع كل المعجزات في نظر المعجبين به (٢:١٩ — ٢٥؛ ٤:١ — ٧؛ ٤:٣٨ — ٤٤؛ ٦:١ — ٧). يتوسّع الكاتب في أمور مُدهشة لأنّها مدهشة، وهكذا نصبح بعيدين عن معجزات تمّت من أجل خدمة الإيمان كما هو الحال عند إيليا. هذه الأخبار القصيرة تدلّ على سلطان إلهي يعمل من أجل خلاص أليشاع (= الله يخلّص)، كما تدلّ على صلاح رجل يُعين أرملة صارت ضحية دائنيها، ومسكينًا أضاع فأسًا استقرضها من جاره.

وهناك خبران طويلان نجد فيهما أليشاع برفقة خادمه جيحزي: أوّلاً، خبر الشونمية: وُلد ابن لها يوم كانت لا تأمل بولد، وانتزعه منها الموت بسرعة. ظل جيحزى عاجزًا. أمّا «رجل الله» الذي انتزعه إيمان المرأة من خلوته، فأعاد الولد إلى الحياة (٤:٨ — ٣٧؛ ق ١ مل ١٧:١٥ — ٢٤). وبعد سبع سنوات من الجوع، استعادت الشونمية كل أملاكها بفضل المعجزة التي كانت لها شاهدة حيّة هي وابنها (٨:١ — ٧). هذه الخاتمة تفترض أنّ أليشاع قد مات (آ ٤)، وقد وضعت هنا بعد سلسلة من الأخبار تهدف إلى ملء فراغ سبع سنين (٤:٣٨؛ ٧:١٧). ثانيًا، خبر نعمان السوري. هناك تناقض بين نعمان الذي أقلق ملك إسرائيل وجاء بحاشية كبيرة ومركبات، وبين أليشاع الذي لا يحضر أمام نعمان بل ينصحه بأن يغتسل في الأردن. وتناقض بين أرض دمشق المليئة بالأنهار المشهورة، وأرض إسرائيل القليلة المياه، ولكنّ هذه الأرض تخصّ الله الذي لا يعادله أحد. وتناقض بين نبي متجرّد وجيحزي الجشع الذي بهره غنى نعمان (٥:١ ي).

وهناك سلسلة ثالثة من الأخبار تُدخل اليشاع على المسرح السياسي. في ٦:٨—٣٣، يهتمّ الراوي كثيرًا بالحرب الأرامية، بل بسلطة النبي العلوية: أسَرَ الأراميين، وبعد أن أطعمهم أعادهم إلى سيّدهم. أمّا سائر الأخبار فهي مملوءة بالمعلومات التاريخية. تحالفَ إسرائيلُ ويهوذا وأدوم ضد موآب (٣:٤—٢٧)، ورافق أليشاع الجيوش ليسأل الرب. ولجأ إلى الوسائل العادية كالموسيق، ليبحث عن الانخطاف والجواب. وتجد الأحداث الحربية الواردة هنا ما يثبتها ويكمّلها في نصب ميشع، ملك موآب، الذي نصبه ليحتفل بثورته

على بيت عمري الذي كان خاضعًا له ولينسب انتصاره إلى الإله كموش. في ٦: ٢٤–٧: ١٩، ساند أليشاع موقف إسرائيل يوم حاصر الأراميون السامرة. خبر مفصّل وموضوعي ظنّه بعض الشرّاح وكأنّه مأخوذ من كرونيكة تتحدّث عن الملك أحاب (رج ١ مل ٢٠، ٢٢). ولكنّ الدور المركزي المنسوب إلى النبي يدلّ على أنّ هذا الخبر ينتمي بالأحرى إلى دورة التقاليد عن أليشاع. يُعظِّم اليشاع لأنّه قال كلامًا سيتمّ فيما بعد. وهو يشبه أشعيا حين يوبّخ الملك ويطلب منه أن يؤمن في ظروف صعبة لا يستند فيها الملوك إلاّ إلى سياستهم.

وحسب ٨: ٧ – ١٥، يصل تدخل أليشاع إلى دمشق فيُساعد حزائيل الذي رأى فيه أداة الرب ضدّ بيت أحاب، على تسلّم السلطة. وحسب ٩: ١ – ١٣، أرسل اليشاع أحدَ الأنبياء فمسح ياهو ملكًا على إسرائيل، ياهو الذي قام بثورة دموية (يرويها مطوّلاً ٢ مل ٩: ١٤ – ١٠: ٣٦) أطاحت بسلالة عمري وبعبادة بعل في السامرة. يُعتبَر خبر ثورة ياهو من أفضل كرونيكات إسرائيل القديمة (راجع كرونيكة داود العائلية، وكرونيكة أحاب). كان دور اليشاع خفيًّا في هذه الثورة التي تحدّث عنها أحد تلاميذ أليشاع المناصرين لياهو، بعد الأحداث بفترة قصيرة. هو لا يتأثّر بالعنف والدم (ق هو ١: ٤) لأنه رأى في ياهو، اليهوي المتحمس، أداة دينونة الله على بيت آحاب وتبّاع بعل.

ونقرأ خبرًا أخيرًا عن اليشاع بعد التعاليق على الملوك الذين تعاقبوا في إسرائيل ويهوذا بين ثورة ياهو وموت اليشاع (١٣: ١٤ – ٢١). مرضَ اليشاع، ومع ذلك تدخّل في سياسة عصره. اتّكل عليه يوآش، ملك إسرائيل، أكثر ممّا اتّكل على كل مركباته الحربية (آ ١٤). وسنرى كيف أنّ رجل الله أوصل إليه بلمسة يد قدرة الله، وصوّر له بفعلة واضحة الانتصار على الأراميين. ويشهد الخبر على تأثير اليشاع الذي لم تنتهِ عجائبه بموته.

تبدو دورة اليشاع قليلة التماسك. جُمعت الأخبار، ولكنّ تنوّع فنّها الأدبي وأصلها، منعها من أن تتوحّد في تأليف محكَم (لن يعود الأراميون إلى إسرائيل حسب ٦: ٢٣. ولكنّنا نراهم في الآية الثالثة يحاصرون السامرة. ق ٥: ٢٧ و٨: ٤). وخبر ثورة ياهو الذي لا يرتبط بذكر النبي، قد جعل مع ذلك في المجموعة، بسبب الدور الذي لعبه النبي في بدايته. ويبقى خبر سقوط عثليا (ف ١١): هو يرجع إلى تقليدين يهوذاويين متكاملين (يُذكر موت عثليا في آ ١٦ وآ ٢٠). يشدّد الأوّل على دور الكهنة والحرس الملكي (آ ٤ –

١٢ و ١٨ ب – ٢٠)، والثاني على دور الشعب الذي ثار ملبّيًا نداء رئيس الكهنة (آ١٣–١٨ أ). إنّ مل يهتمّ بخلاص السلالة الداودية في شخص يوآش، وبغيرته على الهيكل.

تكوّنت دورة أليشاع في مملكة الشمال، وذلك قبل سنة ٧٢٢، سنة سقوط السامرة على يد الأشوريين. تأثّرت بعض الأخبار بكرونيكة أحاب (ق ١ مل ٢٢ : ٤ – ٧ و ٢ مل ٣ : ٧ – ١١) أو بسيرة إيليا (ق ١ مل ١٧ : ١٦ و ٢ مل ٤ : ١ – ٧). ولكنّنا نحس بتأثير كرازة عاموس أو هوشع. قد تكون هذه الأخبار دوّنت بين سنة ٨٠٠ وسنة ٧٥٠. ونظن أنّ مجموعة الأخبار النبوية التي تكوّنت في ذلك الوقت ضمت سيرة إيليا، وسيرة أليشاع، وأخبارًا كتلك التي تتعلّق بأحيا الشيلوني (١ مل ١١ : ٢٩ ي؛ ١٤ : ١ ي).

ما يميّز دورة أليشاع هو التنوّع، سواء جاءت أخباره من التقليد الشعبي أو من التقويات التي تذكر النبي أو من كرونيكية عارفة بالأمور. اختلط أليشاع أكثر من إيليّا بالأحداث السياسية في عصره. عارض بيت أحاب، ولكنّه ساند موقف مملكة إسرائيل وأعلن أقواله بالنظر إلى ظروف خاصّة في الحياة الوطنية. نحن بعيدون هنا عن التيار النبوي العاموسي الذي لم يخرج من إطار بني الأنبياء فأعلن عقاب مملكة إسرائيل ودمارها. أمّا هدف عمل أليشاع، فالحفاظ على إسرائيل في علاقته مع الرب، وهذا هو المبرّر الموحيد لوجوده. ففي نظر معاصريه والأجيال اللاحقة، شهد أليشاع أنّ الشعب لن يجد العون في المركبات والفرسان (١٣ : ١٤)، بل في إلهه. والطريقة التي بها ساند ثورة ياهو أعادت القارئ إلى النظرة المواهبية عن الملك، ودلت على أنّ الرب يقود مسيرة التاريخ بواسطة أنبيائه.

ونكتشف أيضاً اهتمامًا تاريخيًا ودينيًا في التقاليد حول أليشاع. إنّها تعكس حياة مجموعة «الأنبياء» الذين رافقوا صموئيل. نحن لن نراهم هنا في حلقات انخطاف جماعي (١ صم ١٠ : ١٩ ي؛ ١٩ : ١٨ ي)، بل في حياتهم اليومية. نحن لا نعرف كيف كان يتم تطوّعهم. غير أنّهم كانوا يمارسون حياة مشتركة (نوع من أخوّة أو رهبنة) : يتناولون الطعام معًا، ويعيشون في الفقر. لا تظهر حياتهم الدينية بكل لمعانها، ولكنّهم شكّلوا مراكز إيمان يهوي بسيط وعنيد معًا. وسوف ينتشرون في منطقة نهر الأردن، فيكونون باكورة الأسيانيين ويوحنّا المعمدان وآباء البرّية وعدد كبير من رجال الله.

و – تعاليق على بعض الملوك

هناك التعاليق على يوآش (٢ مل ١٢) وأحاز (ف ١٦) مع أخبار تتعلّق بترميم الهيكل على يد يوآش وبإصلاح المذبح على يد أحاز. أمّا أساس هذين المقطعين فتقارير موجودة في الهيكل.

ونصل إلى حكم حزقيا (ف ١٨ – ٢٠) مع مجموعة أدبية مكرّسة للنبي أشعيا. تتحدّث ثلاثة أخبار عن علاقة الملك بالنبي: ساعة اجتياح سنحاريب للمنطقة (١٨: ١٣ – ١٩)، ساعة مرض الملك (٢٠: ١ – ١١)، ساعة استقبل حزقيال وفدًا آتيًا من بابل (٢٠: ١٢ – ١٩). نحن نجد هذه المجموعة في سفر اشعيا ف ٣٦ – ٣٩ مع اختلافات طفيفة (مثلاً أغفل ١٨: ١٤ – ١٦ وزاد مزمورًا في أش ٣٨: ١٠ – ٢٠). يبدو أنّ أشعيا استقى معلوماته من مل الذي عاد بدوره إلى مراجع مختلفة (وهذا ما يدلّ عليه تحليل اجتياح سنحاريب).

نجد في ١٨: ١٣ – ١٦ تقريرًا ناشفًا عن مهاجمة الملك الاشوري لحصون يهوذا، وعن الجزية التي دفعها حزقيا ليخلّص البلاد. هذا النص يتوافق مع الحوليّات الأشورية التي فيها يروي سنحاريب خبر حملته على مدن الفلسطيين ويهوذا المتحالفة. قال سنحاريب: «أمّا حزقيا، ملك يهوذا، فلم يخضع لنيري. حينئذ حاصرت ٤٦ حصنًا من حصونه المسوّرة والمزارع العديدة التي تحيط بهذه الحصون. احتللتها وأخذت ٢١٥٠ شخصاً. أخذت عددًا من البغال والحمير والجمال والبقر والغنم وحسبتها سلبًا لي. وحاصرته في عاصمته أورشليم كالعصفور في القفص». أمّا النصّ التوراتي فانحصر في ما هو مهم بالنسبة إليه، وارتبط بالأرشيف أو بحوليّات الملك حزقيا.

بعد هذا نجد خبرين متداخلين يرويان الوقائع نفسها: وفد أشوري يطلب من أورشليم بأن تستسلم، صلاة حزقيا في الهيكل، قول نبوي يعلنه أشعيا فيطمئن الملك، رجوع سنحاريب إلى بلاده (١٨: ١٧ – ١٩، ١٩ + ٣٦ – ٣٧ و ١٩: ٩ ب – ٣٥). يتكرّر الخبر فيدلّ على تجبّر الأشوري الذي تجرّأ فتحدّى إله يهوذا، تحدّى قدرة يهوه التي أعلنها أشعيا فبدت ثابتة عبر الحدث. نحن أمام تقليدين متوازيين يمجّدان النبي. يُبرز التقليدُ الثاني تدخّله، وينسب الفشل إلى ملاك الرب (هي طريقة تدل على الآفة التي هي الوباء). أمّا التقليد الأوّل فيروي بطريقة بسيطة كيف أنّ سنحاريب تراجع عن حصار المدينة حين

سمع بخبر الفرعون طرهاقة. التفسير الأوّل لا يلغي التفسير الثاني، ولكنّ الشعب فضّل التقليد الثاني. شكّ العلماء بالتقليد الأوّل لأنّهم لم يجدوا شيئًا مقابلاً له في الحوليّات الأشورية. ولكنّ طريقة هذه الحوليّات بتقديم المديح إلى سنحاريب قد تفسّر إغفالها لفشل سنحاريب. وذكر طرهاقة الذي اعتلى العرش بعد سنة ٦٩٠ يجعلنا نفكّر بفشل تمّ في حملة أخرى وهي غير المذكورة في ١٨ :١٣ – ١٦ (هذه تعود إلى سنة ٧٠١ كما تقول النصوص الأشورية). ورغم الصعوبات التي تظهر ضدّ دور طرهاقة سنة ٧٠١ (خلال حكم عمّه شباكا)، ظنّ بعض المؤرّخين أنّ سنحاريب طالب باستسلام أورشليم الكامل خلال حصاره لِلاكيش، وذلك بعد أن حصل على الجزية من حزقيا. ما الذي منعه من متابعة حرب ستُكلَّل بالنصر؟ تدخل مصر أو وباء حل بجيشه. هذه النجاة غير المُنتظرة ودور أشعيا القوي خلال الأزمة، يفسّران تكوين أخبار ذات طابع ديني قرب الحوليات الرسمية.

٤ – تكوين الكتاب

إذن نجد في أصل مل عددًا من المراجع. بحثَ بعضُ النقّاد عن تيارات ترتبط بتقاليد البنتاتوكس. ولكنّ الافتراض يبدو ضعيفًا، وهو لا يساعدنا على فهم النصّ. هناك عدد من المراجع دخل في أعمال سليمان، في حوليّات ملوك يهوذا، وفي حوليّات ملوك إسرائيل، ولكنّنا لسنا أمام كرونيكة تكتفي بإيراد أمور خارجية، بل أمام تاريخ ديني. ولهذا، فالتقاليد عن إيليا وأليشاع وسائر الأنبياء وُجدت في مجموعة غير المجموعات الرسمية.

ينتهي الكتاب في وضعه الحالي، بإطلاق سراح الملك يوياكين على يد اويل مروداك الذي اعتلى عرش بابل سنة ٥٦٢. إذًا، لم يدوّن مل قبل هذا التاريخ، وبالأحرى بعد موت يوياكين. وهناك مقاطع تفترض دمار أورشليم والسبي الذي تمّ سنة ٥٨٧ (١ مل ٨:٤٦ – ٥١؛ ٢ مل ١٧ :١٩ – ٢٠؛ ٢١ :١١ – ١٥؛ ٢٣ :٢٦ – ٢٧؛ ٢٤ :٢ – ٤). وهناك إشارات تدلّ على أنّ الكتاب دوّن قبل سنة ٥٨٧. نحن نفهم أنّ تابوت العهد بقي في الهيكل، وأنّ أدوم تحرّرت من سلطة يهوذا «إلى هذا اليوم» (١ مل ٨ :٨؛ ٢ مل ٨ :٢٢). وهناك نص اشتراعي (١ مل ١١ :٣٦) يفترض وجود واحد من نسل داود يملك في أورشليم. ولهذا اعتبر بعض الشرّاح أنّ الكتاب الحالي هو نتيجة نسخة تكوّنت سنة ٥٨٧ بل سنة ٥٦٢ لمؤلّف تنظّم بين سنة ٦٢٢ (يوم اكتشف تث) وسنة ٥٨٧. واعتبر الأب دو

فو الفرنسي أنّ مل يعود إلى زمن يوشيا الذي بدا إصلاحُه المرتبط بسفر التثنية مليئًا بالأمل من أجل المستقبل.

وميّز ناقد الماني (جبسن) ثلاث نسخات للكتاب تعود كلّها إلى ما بعد سنة ٥٨٧ وإلى أرض فلسطين. الأولى هي عمل كهنة أورشليم. دانت الموك ومسيرة التاريخ على ضوء الموقف المُتّخذ تجاه عبادة يهوه والهيكل. الثانية تعود إلى سنة ٥٥٠ تقريبًا وهي تقدم حُكم الحلقات النبوية على الأحداث، وتشدّد على عمل الله في تاريخ شعبه بإرسال أنبياء، وبتحقيق ما هدّد به هؤلاء الأنبياء. أمّا النسخة الثالثة، فهي لاوية الأصل وتعود إلى حوالي سنة ٥٠٠، وقد قامت ببعض اللمسات على النص. ولكنّنا نتساءل هل نستطيع أن نفصل بين الاهتمام بالهيكل وحلقة الأنبياء؟!

أمّا التمييز بين نسختين على أساس تجاهل أو معرفة كارثة سنة ٥٨٧، فهذا يفرض علينا أن ننسب إلى الموقف الثاني لا نهاية الكتاب وحسب، بل كل المقاطع التي تتحدّث عن محاولة يوشيا الفاشلة في إيقاف العقاب الذي سببته خطيئة منسّى. نحن لن نشرح النصوص (مثلاً في ٢ مل ٢٢ : ١٥ — ٢٠)، ولن نتكلّم لا عن كاتب ولا عن ناشر. فنحن لا نفصل تأليف مل عن التاريخ الاشتراعي الكبير الذي لم يكن عمل كاتب واحد، بل عمل مدرسة بدأت قبل سنة ٥٨٧ وتابعت عملها فيما بعد. بعد هذا، لا شيء يمنعنا من الإقرار بوحدة الكتاب مع التعرّف إلى الاختلافات التي تفرض نفسها في أسفار صم ومل، وإلى الأيدي المُتعدّدة التي عملت في هذا التاريخ الذي يمتد من يش إلى مل.

نشير هنا إلى أنّ أيدي كهنوتية قامت بلمسات طفيفة، وقد دخل بعضها في النصّ حتّى بعد الترجمة السبعينية التي تتجاهلها (مثلاً ١ مل ٦ : ١١ — ١٤؛ ١٨ : ١ — ٥).

٥ – كتاب الملوك والتاريخ

لاحظنا القيمة التاريخية للمراجع المُستعملة ونوعية المعلومات التي احتفظ بها الكاتب، لاسيّمَا فيما يخصّ سليمان والانشقاق وأحاب وياهو. ولاحظنا أنّ مل يضحّي بتفاصيل التاريخ العادي من أجل الهيكل والأنبياء. نحن أمام معلومات ثابتة ولكنّها ناقصة. ولكنّنا نكملها بفضل التنقيبات الأركيولوجية ونصوص الشعوب التي اتّصلت بها مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل.

فو الفرنسي أنّ مل يعود إلى زمن يوشيا الذي بدا إصلاحُه المرتبط بسفر التثنية مليئًا بالأمل من أجل المستقبل.

وميّز ناقد الماني (جبسن) ثلاث نسخات للكتاب تعود كلّها إلى ما بعد سنة ٥٨٧ وإلى أرض فلسطين. الأولى هي عمل كهنة أورشليم. دانت الموك ومسيرة التاريخ على ضوء الموقف المُتّخذ تجاه عبادة يهوه والهيكل. الثانية تعود إلى سنة ٥٥٠ تقريبًا وهي تقدم حُكم الحلقات النبوية على الأحداث، وتشدّد على عمل الله في تاريخ شعبه بإرسال أنبياء، وبتحقيق ما هدّد به هؤلاء الأنبياء. أمّا النسخة الثالثة، فهي لاوية الأصل وتعود إلى حوالي سنة ٥٠٠، وقد قامت ببعض اللمسات على النص. ولكنّنا نتساءل هل نستطيع أن نفصل بين الاهتمام بالهيكل وحلقة الأنبياء؟!

أمّا التمييز بين نسختين على أساس تجاهل أو معرفة كارثة سنة ٥٨٧، فهذا يفرض علينا أن ننسب إلى الموقف الثاني لا نهاية الكتاب وحسب، بل كل المقاطع التي تتحدّث عن محاولة يوشيا الفاشلة في إيقاف العقاب الذي سببته خطيئة منسّى. نحن لن نشرح النصوص (مثلاً في ٢ مل ٢٢ : ١٥ — ٢٠)، ولن نتكلّم لا عن كاتب ولا عن ناشر. فنحن لا نفصل تأليف مل عن التاريخ الاشتراعي الكبير الذي لم يكن عمل كاتب واحد، بل عمل مدرسة بدأت قبل سنة ٥٨٧ وتابعت عملها فيما بعد. بعد هذا، لا شيء يمنعنا من الإقرار بوحدة الكتاب مع التعرّف إلى الاختلافات التي تفرض نفسها في أسفار صم ومل، وإلى الأيدي المُتعدّدة التي عملت في هذا التاريخ الذي يمتد من يش إلى مل.

نشير هنا إلى أنّ أيدي كهنوتية قامت بلمسات طفيفة، وقد دخل بعضها في النصّ حتّى بعد الترجمة السبعينية التي تتجاهلها (مثلاً ١ مل ٦ : ١١ — ١٤؛ ١٨ : ١ — ٥).

٥ – كتاب الملوك والتاريخ

لاحظنا القيمة التاريخية للمراجع المُستعملة ونوعية المعلومات التي احتفظ بها الكاتب، لاسيّما فيما يخصّ سليمان والانشقاق وأحاب وياهو. ولاحظنا أنّ مل يضحّي بتفاصيل التاريخ العادي من أجل الهيكل والأنبياء. نحن أمام معلومات ثابتة ولكنّها ناقصة. ولكنّنا نكملها بفضل التنقيبات الأركيولوجية ونصوص الشعوب التي اتّصلت بها مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل.

أ – وثائق نقوشية موازية

نذكر أوّلاً نص ميشع (ملك موآب في القرن التاسع) الذي عثر عليه سنة ١٨٣٨ في ذيبان، في شرقي الأردن (هو اليوم في متحف اللوفر – فرنسا). يحدّثنا الملك عن الطريقة التي بها تحرّر من تسلّط بيت عمري. أمّا حملة الفرعون شيشانق الأوّل (١ مل ١٤ : ١٥ – ٢٨) فتشهد عليها لائحة بالمدن التي احتلّها. نقشت هذه اللائحة على جدار في هيكل أمون في الكرنك. إذا وضعنا جانبًا هذا الواقع المنعزل، نعرف أنّ مصر التي أنحطت انحطاطاً كبيرًا لم تعد تقدر أن تتدخّل في فلسطين. وكانت صراعات بين مملكة السامرة وبين مملكة دمشق التي وُلدت في أيّام سليان وما عتّمت أن صارت أقوى دولة في سورية. غير أنّ المدوّنات الأرامية ظلّت نادرة ولم تحمل إلينا معلومات كثيرة. وإنّ دمشق وإسرائيل ويهوذا وسائر المدن المجاورة ستخضع انطلاقًا من القرن التاسع للمملكة الأشورية الجديدة التي وصلت سلطتها إلى البحر المتوسط. وبعد هذا، أطلّت المملكة البابلية منذ نهاية القرن السابع. وإنّ النصوص الأشورية والبابلية تشكّل وثائق مهمّة جدًّا من أجل تاريخ هذه الحقبة. نحن نملك لوائح أشخاص عظام استعمل المؤرّخ أسماءهم ليدلّ على السنوات، على لوائح ملوك بابل ولائحة تزامنية تضع في عمودين متقابلين ملوك بابلونية وأشورية. وتأتي عدّة كرونيكات بابلية فتحمل وقائع تاريخ بلاد الرافدين مع التواريخ التقريبية. مثلاً، كرونيكة من سنة ٧٤٥ إلى سنة ٦٦٨، كرونيكة من سنة ٦٨٠ إلى سنة ٦٢٥، وكرونيكة من سنة ٦١٦ إلى سنة ٦٠٩ تروي نهاية المملكة الأشورية، وكرونيكة من سنة ٦٢٦ إلى سنة ٥٩٣ تتحدّث عن أوّل حصار لأورشليم على يد نبوكد نصّر (٥٩٨ – ٥٩٧): أخذ المدينة، سجن الملك. وعيّن ملكًا آخر مكانه. أخذ جزية باهظة وأرسلها إلى بابل. وهناك المدونات الملكية المليئة بمعلومات: كُتبت بعد الأحداث بفترة قصيرة وحُفظت في النسخة الأصلية. فلقد كان الملوك يحفرون خبر مآثرهم على الحجر فيكملون معلومات ناقصة قرأناها في التوراة، ويُساعدوننا على تحديد كرونولوجيا الحقبة الملكية.

ب – المسألة الكرونولوجية

يبدو إطار مل الكرونولوجي لأوّل وهلة دقيقًا جدًّا. لا يكتفي الكاتب بأن يعطينا عدد سنوات كل ملك، بل يقدّم لنا لوحة توازي بين الملوك في إسرائيل وفي يهوذا. مثلاً نقرأ في ١ مل ١٥ : ١ – ٢ : «في السنة الثامنة عشرة للملك يربعام، صار أبيام ملكًا على يهوذا.

ملك ثلاث سنين بأورشليم». ولكنّ السلسلتين المذكورتين في مل لا تتوافقان. يكاد المجموع العام أن يكون هو هو (منذ الانشقاق إلى سقوط السامرة، ٢٦٠ سنة حسب التواريخ المُطلقة، و ٢٥٨ حسب التزامنات). ولكنّنا نجد في التفاصيل اختلافات ملحوظة. مثلاً، ملك أمصيا ٢٩ سنة. أمّا التزامنات فتقول: ٤٠ سنة. فضّل نقّاد عديدون المُعطيات المُطلقة، واعتبروا التزامنات مُتأخّرة ومُصطنعة. ولكن إذا كان هناك لوائح متزامنة لملوك بابل وأشور وهي تعود إلى القرن ١٢، فلماذا لا يكون هناك لوائح بين إسرائيل ويهوذا. ثمّ إنّ المعطيات المُطلقة تقدّم لنا مفاجآت: إذا جمعنا الأرقام داخل فترة متساوية بين إسرائيل ويهوذا، فالنتائج تختلف. مثلاً، إذا جمعنا منذ موت يورام وأحزيا (ماتا في الوقت عينه) بيد ياهو حتّى دمار السامرة، نحصل على ١٤٣ سنة و ٧ أشهر في إسرائيل، و ١٦٥ سنة في يهوذا. ثمّ إنّ هذه الأرقام لا توافق المعلومات التي تقدّمها لنا المدوّنات الأشورية والتي تحسب للحقبة نفسها ١٢١/١٢٢ سنة.

قال نقاد: هو اختلاف على مستوى المخطوطات. وقدِّمت شروحٌ أخرى لا تجيب على كل الصعوبات. فهناك أسباب عديدة بلبلت حساب الكتاب البيبلي. فطريقة الحساب ليست هي هي في الشمال وفي الجنوب. بل قد اختلفت في المملكة عينها حسب الحقبات: عُدَّت سنوات الملك بعد السنة الجديدة التي تتبع حدثًا من الأحداث (النظام الأشوري) أو التي تسبقه (النظام المصري)، وحُسبت سنة المَلك الأخيرة وسنة خلفه سنة واحدة. ومتى كان رأس السنة؟ في الربيع كما يقول النظام البابلي والروزنامة الكهنوتية، أم في الخريف كما يقول نظام عرفته أرض إسرائيل دون أن نعلم متى بدأ هذا النظام ومتى توقّف؟ قد يكون كاتب مل فرض على معطيات المراجع حسابًا ليس حسابها، ففسرها بطريقة خاطئة. ثمّ إنّنا نعرف حالات حكم فيها الملك مع ولي عهده: مثلاً، ألمّ البرص بعزّيا، فسلّم تدبير المملكة إلى ابنه يوتام (٢ مل ١٥:٥).

فإذا أردنا أن نقدم كرونولوجيا، نعود إلى النصوص الأشورية والبابلية، وننطلق من تاريخ أحداث مشتركة بين فلسطين وبلاد الرافدين. ونحن نستطيع أن نعتبر هذه التواريخ أكيدة، مع إمكان الخطأ بسنة أو سنتين:

٨٥٣ — في قرقر على الفرات. انتصر شلمنصّر الثالث على تحالف ملوك في سورية وفلسطين منهم «أحاب إسرائيل».

سنة ٨٤١ – قدّم ياهو الجزية لشلمنصّر، وكان ذلك في بداية عهد ياهو.

سنة ٧٣٨ – دفع مناحيم الجزية لتجلت فلاسر الثالث (ق ٢ مل ١٥ : ٢٠).

سنة ٧٣٧ – ما زال مناحيم على عرش إسرائيل.

سنة ٧٢٢ – سقوط السامرة. وفي أيّام سرجون الثاني، سُبي سنة ٧٢٠، ٢٧٢٩٠ شخصاً، وحلّ محلّهم أناس من بلدان أخرى احتلّها الأشوريون. وكانت السامرة في عهدة حاكم أشوري (ق ٢ مل ١٧ : ٥ – ٦؛ ١٨ : ٩ – ١١). إنّ الملك الذي حاصر المدينة هو شلمنصّر الخامس (٧٢٦ – ٧٢٢). أمّا الذي احتلّها فهو سرجون الثاني (٧٢٢ – ٧٠٥).

سنة ٧٠١ – حملة سنحاريب على فينيقية وفلسطية ويهوذا (ق ٢ مل ١٨ : ١٣ ي).

سنة ٧١٠ – ترك آخر ملوك أشوري حاران للبابليين، وتوجّه الفرعون نكو الأوّل إلى الشمال لمُساعدته. وانتصر على يوشيا الذي أراد أن يقطع عليه الطريق (٢ مل ٢٣ : ٢٩ – ٣٠).

سنة ٦٠٥ – إنتصر نبوكد نصّر على نكو الثاني في كركميش وصار ملك بابلونية. تلك كانت السنة الرابعة ليوياقيم (ار ٢٥ : ١).

١٥ – ١٦ آذار سنة ٥٩٧ : أخذت أورشليم للمرة الأولى على يد نبوكد نصّر.

ونزيد بفضل تزامنين قدمها المؤرّخ يوسيفوس تاريخًا ثابتًا هو سنة ٩٦٨ : البدء ببناء هيكل أورشليم على يد سليمان. وانطلاقًا من هنا، من المعقول أن يكون سليمان توفي والانقسام تمّ بين المملكتين سنة ٩٣٢ – ٩٣١. أخيرًا، إنّ الكرونولوجيا البيبلية لآخر ملوك يهوذا تبدو أكيدة (معطيات مل، ار، حز، كرونيكة بابلية)، وهي تجعلنا نحدد سقوط أورشليم والجلاء الثاني سنة ٥٨٧ – ٥٨٦.

ج – إطار التاريخ العام

بدت النصوص الأشورية والبابلية ثمينة من أجل الكرونولوجيا العامة، وستكون مهمّة لتكمّل معلوماتنا عن الحقبة الملكية : هي تقدّم لنا شيئًا جديدًا أو تقدّم لنا التاريخ الشرقي العام الذي يُفسّر أحداث التاريخ البيبلي. وها نحن نعطي بضعة أمثلة. لا تقول التوراة شيئًا عن عمري (٨٥٥ – ٨٧٤) ملك إسرائيل، سوى أنه أسس عاصمة جديدة هي

السامرة. أمّا أهمّية عمله فظاهرة في المدوّنات السامرية، حين تتكلّم عن «ابن عمري» فهي تعني ملك إسرائيل، وكأنّي بعمري أسَّس مملكة جديدة. تهتمّ التوراة بأحاب (٨٧٤ – ٨٥٣) بالنسبة إلى علاقاته بالأنبياء واهتمامه بعبادة بعل. ولكنّ مدوّنة من مدوّنات شلمنصّر الثالث كشفت القوة التي أعطاها لمملكته: إنّه أوّل الملوك المُتحالفين على أشورية التي تهدّد سورية وفلسطين. ولقد استطاع أن يوقف نزاعه مع الأراميين، ويوحّد قواه مع قوى هدد عازر، ملك دمشق، وأرحولاني ملك حماة، وقد دفع إلى معركة قرقر ٢٠٠٠ مركبة حربية و ١٠٠٠٠ جنديّ. إنّ الخطايا الدينية التي احتفظت بها التوراة رافقت سياسة كبيرة ونجاحًا بشريًا مشرقًا. وتمثّل مسلّة شلمنصّر الثالث السوداء، الملك الأشوري يتسلم الجزية من ياهو (أو موفده) الراكع أمامه (٨٤١). هذا يعني أنّ ياهو تخلّى عن سياسة عمري الخارجية ليثبّت سلطته في مملكة إسرائيل. لم يعد مع الأراميين في مواجهة الأشوريين، فانعزل على ذاته. ولكن خفّ التهديدُ الأشوري وقوي الضغطُ الآرامي، فتخلى ياهو وأبناؤه عن كثير من المُمتلكات كانت في يد المملكة منذ أيّام داود (٢ مل ١٠ : ٣٢ – ٣٣؛ ١٢ : ١٨؛ ١٣ : ٢٧ – ٣٢).

وتشهد مدوّنات هددنيراري الثالث (٨٠٩ – ٧٨٢) على عودة الحملات العسكرية الأشورية على الغرب، كما تذكر استسلام دمشق حوالي سنة ٨٠٠. هذا الحدث الذي رافقه انكساف أشورية المؤقّت يفسّر كيف أنّ يربعام الثاني (٧٨٣ – ٧٤٣) استعاد مناطق ضمّها الأراميون إلى مملكتهم (٢ مل ١٤ : ٢٥)، وشجّع تجديدًا حضاريًا وماديًا شجب عاموسُ وهوشع نتائجَه الدينية والأخلاقية الرديئة.

ولقد أفادت مملكة يهوذا من هذا التجديد فاستعادت ازدهارها وعظمتها في أيّام عزيا (٧٨١ – ٧٤٠) (راجع ما قاله أش ٢ : ١ ي). وتبدو هذه العظمة أكثر بروزًا اذا كان عزيا هو نفسه عزريو يهودى الذي تجعله حوليات تجلت فلاسر الثالث رئيس تحالف سوري سيُجبَر فيما بعد على دفع الجزية (ولكن هناك جدال حول هذا التمثال). واستعاد تجلت فلاسر الثالث (٧٤٥ – ٧٢٧) سياسة التوسّع، فدشّن سلسلة من الحروب ستعطي للأمبراطورية الأشورية أعظم اتّساعها. وفي فلك هذه الإمبراطورية ستدور مملكة يهوذا وإسرائيل مدة من الزمن.

د – التنقيبات الأركيولوجية

ونذكر أيضاً التنقيبات الأركيولوجية التي قدّمت لنا نصوصاً مكتوبة: إنّ أوستراكات السامرة (بداية القرن ٨) تدلّ على تنظيم الإدارة في مملكة الشمال. وهناك مدوّنة حزقيا التي تذكر حفر النقب الذي يربط عين جيحون ببركة شيلوحا (قبل سنة ٧٠١). وهناك أوستراكات لاكيش وأراد التي تتضمّن في معظمها رسائل تعكس آخر أيّام مملكة أورشليم ويهوذا قبل انتصار البابليين سنة ٥٨٧. وبرزت أيضاً آثار حضارة مادية في السامرة ومجدو ولاكيش وتل بيت مرسيم وتل النصبة وتل الفارة. نشاهد الأسوار وحيًّا من أحياء المدينة في أيّام يربعام الثاني (تلّ الفارة) أو في نهاية العهد الملكي (تلّ بيت مرسيم). وفي تلّ الفارة أي في ترصة التي كانت عاصمة إسرائيل، نجد منزلاً لم يكتمل بناؤه، فدلّ على تخلّي عمري عن المدينة حين اختار السامرة ليجعلها عاصمته الجديدة. ووُجدت عاجيات في السامرة وكانت تزيّن أثاث البيت وتدلّ على غنىً سيندّد به عاموس. وأخيرًا، إنّ دمار عدد من المدن في مملكة يهوذا في بداية القرن السادس، يدل على اتّساع الهجوم الكلداني (هناك مدن عديدة، مثل لاكيش لم يُعَد بناؤها). نحن أمام نهاية عالم، نحن أمام زمن يفرض على المؤمن أن يفحص ضميره ليتساءل عن معنى هذه الكارثة. وهذا ما فعله كاتب مل ليوقظ الحس الديني عند معاصريه، ويدعوهم إلى الأمل بخلاص الله.

٦ – القيمة الدينية للكتاب

نحن أمام تاريخ ديني يذكر الدراما الروحية التي عاشتها مملكة إسرائيل ومملكة يهوذا في أيّام الملوك. هذه هي أهمّية الكتاب الأوّل لهؤلاء الذين يتساءلون عن طبيعة شعب الله ومصيره (على ضوء تث). ليست هذه الوجهة وجهة الوحي الكامل، وهي لا تُتيح لنا أن نكشف عمق الدراما ولا التبدّلات الدينية التي ستتم فيها بعد. وإن تكن هذه النظرة مؤقّتة، إلاّ أنّها تدلّ على بُعد نظر روحي عميق وتهيئ بعض المكاسب في لاهوت شعب الله.

أ – الدعوى على الملوك

تبرز الدعوى على الملوك بصرامة تبرّر تدمير المملكة تدميرًا نهائيًّا. فتقويم أعمالهم ونواياهم لا يهتمّ بالتفاصيل. فالقيم البارزة في هذه المحاكمة هي: الأمانة للعهد، الإيمان بالإله الواحد. من هذا المُنطلق، وصلت الملكية إلى فشل يتعدّى الدمار السياسي. وكانت

الدراما عندما رأى المسؤولون الصعوبة في تنظيم مملكة الله كمملكة من ممالك هذا العالم. هذا ما نحسّ به منذ عهد شاول. ولكن لم يكن بدّ من الاختبار حتّى يعي المؤمنون الصفات الحقيقية لملوك الله. لا يتخلّى الكتاب عن فكرة مملكة سياسية ودينية يظنّها مملكته، ويقدّم لنا أمثال ملوك صالحين: داود، حزقيا، يوشيا. والنقد القاسي للملوك لا يعني شجبًا للملكية، بل يشهد على عظمة النموذج: ملك مُخلِص لله ومسؤول عن أمانة الشعب لشريعة موسى. ورغم الفشل، ظلّ الوعد لداود حاضرًا في القلوب. والاهتمام بتحرّر يوياكين في آخر الكتاب، يدلّ على أنّ حبل الرجاء لم يُقطع.

وسننتظر خيبات أمل أخرى بعد المنى لتتنقّى صورة المسيح وتكشف لنا سماتها النهائية في يسوع المسيح. كان داود صورة قريبة تنعش انتظار الشعب. وساعد سليمان على تخيّل العدالة والسلام المسيحاني (مز ٧٢). ولكنّ يسوع سيُبرز يومًا المسافة بين الرمز والحقيقة: «انظروا زنابق الحقل... أقول لكم إنّ سليمان في كل مجده لم يلبس كواحدة منها» (مت ٦: ٢٨). وقال أيضاً: «ملكة الجنوب جاءت من أقاصي الأرض لتسمع حكمة سليمان، وها هنا أعظم من سليمان» (مت ١٢: ٤٢).

ب – دور الأنبياء

إنّ حكم التاريخ على الملكية يحقّق كلمة الأنبياء. فالأنبياء، أمعروفين كانوا أم مغفلين، يتوزّعون كلّ مل: إذًا امتزج عملُ الله بعمل البشر. نبّه الله الأنبياء ووضعهم أمام مسؤولياتهم. وسيأتي العقاب الذي ينبئون به سريعًا (٢ مل ١: ٦ – ١٧)، وهو إن تأخّر يتأخّر ليضرب سلالة بأسرها (١ مل ٢١: ٢٩؛ ٢ مل ٩ – ١٠). عاشت مملكة الشمال ٢٠٠ سنة تحت تهديد يعود إلى بدايتها (١ مل ١٤: ١٥ – ١٦؛ ٢ مل ١٧: ٢٠ – ٢٣). ونحن نفهم هذا التأخر بالتوبة وتتميم ما يرضي الله (١ مل ٢١: ٢٩؛ ٢ مل ١٠: ٣٠؛ ١٥: ١٢). ويدلّ هذا التأخّر أيضاً على نعمة الله التي تصبر، التي تتذكّر العهد (٢ مل ١٣: ٢٣؛ ١٤: ٢٦). لقد دامت مملكة يهوذا أكثر من مملكة إسرائيل بسبب اختيار الله لداود ولأورشليم (١ مل ١١: ١٢ – ١٣، ٣٢، ٣٦؛ ١٥: ٤ – ٥؛ ٢ مل ٨: ١٩). ولمّا جاءت خطيئة منسّى مع تدنيس الهيكل، تقرّر دمار يهوذا مع المدينة المُقدّسة (٢ مل ٣١: ١٠ – ١٥؛ ٢٣: ٢٦ – ٢٧؛ ٢٤: ٢). إنّ كلمة الله تقود التاريخ، ولكنّ البشر مدعوّون ليصنعوا التاريخ مع الله.

إذا كان الرب يتكلّم بالأنبياء عبر التاريخ، فما يحكم على التاريخ في مل هو كلمة الله المكتوبة في شريعة موسى، في تث. لقد رأى مؤرّخ أسرة داود وخلافته نجاح العمل الإلهي عبر أهواء البشر وقراراتهم. وكان قول ناتان النبي مرجعه إلى كلمة الله هذه. هذا القول أسّس عهدًا مع بيت داود وأورشليم، عهدا ساعد على انتظار المعجزة في ساعات الضيق (٢ مل ١٩ : ٣٢ – ٣٤). ولقد شدّد المؤرّخ الاشتراعي على الشروط التي يطلبها هذا العهد كما يطلبها العهد الموسوي: حِفظُ وصايا الله وأحكامه (١ مل ٨ : ٢٣ – ٢٥؛ ١١ : ١١، ٣٤، ٣٨). وإذا كان اختيار الله لداود وصهيون، رغم حكمه القاضي سنة ٥٨٧، قد ترك مكانًا للرجاء، فهذا لا يعني طمأنينة بشرية باعادة بناء الأمّة والبلاد، بعودة الأمور إلى ما كانت عليه في السابق. إنّ العهد لن ينجح إن لم يتعهّد الإنسان بأن يحقّق شروطه.

لا يرتبط الله بنظرة الإنسان الضيقة إلى عطاياه. ففي الوقت نفسه تحدّث إرميا عن عهد جديد يُختَم في القلوب ولا يُكتَب على ألواح من حجر. لا شيء يسمح لنا بأن ننسب هذا الانتظار إلى مل. ولكنّ تشديد الكتاب على المضمون الأخلاقي والديني والعهد، يعني النداء من أجل ارتداد جذري. حين جعل مل الأنبياء يقفون بوجه الملوك وضدّ طمأنينة كاذبة ومبنيّة على الوعود الإلهية، فقد ساعد على تنقية فكرة شعب الله، فلا تعني أمّة من الأمم معزولة على نفسها، بل تنطبق على جماعة المؤمنين. إنّه يهتمّ بحلقات الأنبياء التي شكّلت منعطفًا هامًا في تاريخ الديانة: جماعة دينية وروحية. وتميّزت عن الجماعة الوطنية. وقال الكاتب إنّ الله احتفظ لنفسه (حول إيليا) بسبعة آلاف رجل لم يحنوا ركبهم أمام بعل (١ مل ١٩ : ١٨). فيهم سترى الكنيسة نفسها يومًا من الأيّام (روم ١١ : ٤).

هذه الكنيسة قد هيّأها مل على طريقته، حين قدّم مثال شعب أمين لله الواحد والمعبود في هيكل واحد. قدّم بناء الهيكل على أنّه قمّة التاريخ منذ الخروج من مصر (١ مل ٦ : ١). وفرادة معبد أورشليم كانت أفضل وسيلة للحفاظ على الإيمان الموسوي في نقاوته. لا شكّ في أنّه كان على حقّ: فالخبرة دلّت على أنّ شعائر العبادة في المناطق عرفت الالتباس مع شعائر العبادة الكنعانية. ثمّ، يوم بدت الوحدة السياسيّة محطّمة والدمار ظاهرًا، عملت العبادة المركّزة في أورشليم على إعادة تجميع الشعب حول إيمانه الديني: إله واحد، هيكل واحد، شعب واحد ينعم بحضور الله أو بالأحرى بحضور اسمه (١ مل ٨ : ١٦).

هذا التفصيل مهمّ، لأنّه كيف يسكن الله بيتًا صنعته أيدي البشر وهو الذي لا تسعه السماوات (١ مل ٨: ٢٧)؟ الهيكل هو موضع حضور خاصّ، ولكنّه ليس الموضع الوحيد الذي يدلّ على حضور الله. لا يستطيع الهيكل أن «يتصرّف» بالله من أجل البشر فيكون بشكل تعويذة تقي من الخطر. فالهيكل سيدمّر يوم لن يتوافق الإنسان مع الله.

بعد المنفى سيُعاد بناء الهيكل. إنّ مل هيّأ بشكل من الأشكال الطريق لجماعة يهودية عاشت بعد المنفى، جماعة روحية لا إتنية. كانوا مبعثرين فتوحّدوا بإيمانهم وتعلّقهم بأورشليم. ولكن وجب أن يدمّر أيضاً الهيكل الثاني لتظهر آية الهيكل في كمالها. إنّ الهيكل هو رمز حضور الله وسط شعبه، وهو يزول يوم يأتي يسوع المسيح، كلمة الله، فيقيم بيننا (يو ١: ١٤). وبانتظار ذلك الوقت، ظلّ الإصلاح الاشتراعي ضروريًا. وجب أن يُوجد بيتٌ من حجر وحيد ليُعلن يسوع يومًا: «إنّ ها هنا أعظم من الهيكل» (مت ١٢: ٦).

المراجع

AULD, A. G, *I & II kings* (The Daily Study Bible Series O. T.), Philadelphia, 1987.

BRUEGGEMANN, W, *1 Kings, 2 Kings* (Knox Preaching Guides), Atlanta, 1982.

BUIS, P, *Rois (Livres des),* S. D. B. T. X (Paris 1985), Col 695 – 739.

CLAMER, A, *Rois, D. T. C.* III (1936) Col 2806 – 2843.

COGAN, M. *TADMOR, H, II Kings. A New Transl With intr and Com (A. B. 11),* New - York, 1988.

DEVRIES, S, *1 Kings* (W. B. C.) Waco, 1985.

DUBARLE A. M, *Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam dans Estudios Ecclesiasticos* 34 (1960) p. 577 – 594.

Elie le Prophète et les traditions chrétiennes, Paris, 1956.

ELLIS, J, *Elia,* Zürich, 1968 (2° éd).

GAROFALO, S, *Il Libro dei Rei,* Turino, 1951.

GRAY, J, *I and II Kings:* 3 rd éd. O. T. L., London, 1980.

HAAG, H, *La Campagne de Sennachérib* in R. B. 1951, p. 347 – 359.

HENTSCHEL, G, *1 Könige. Die Neue Echter Bible,* Wüzburg, 1984.

2 Könige, 1985.

HOBBS, T. R, *2 Kings* (W. B. C. 12), Waco, 1985.

1, 2 Kings (W. B. T.) Dallas, 1989.

JONES, G. H, *1 and 2 Kings. Vol. I:1 Kings 1 – 16, 34; vol. II:1 Kings 17:1 – 2 Kings 25:30 (NCBC) Grand Rapids, 1984.*

LIVER, J, *The Book of Acts of Salomon* dans Biblica 48 (1967) pp. 75 – 101.

LONG, B. O, *I Kings With an Introd to Historical Literature,* Grand Rapids, 1984.

MILLER, J. M, *The Elisha and the Accounts of the Omride Wars,* dans J. B. L. 85 (1966) p. 441 – 454.

MINOKAMI, Y, *Die Revolution des Jehu,* Göttingen, 1989.

MONTGOMERY, J. A. & GEHMAN H. S, *The Book of Kings,* Edinburg, 1951.

NELSON, R. D, *First and Second* Kings (Innterpretation: A Bible for Teaching and Preaching), Atlanta, 1987.

NOTH, M, *Könige 1,* Neukirche, 1968.

PARROT, A, *Le temple de Jérusalem,* Paris - Neuchâtel, 1955
SAMARIE, capitale du royaume d'Israel, Paris, Neuchâtel, 1956.

PAYNE, D. F, *I & II Samuel* (The Daily Bible Series O. T.), Philadelphia, 1982.

PORTEN, B, *The Structure and Theme of the Salomon Narrative* dans H. U. C. A. 38 (1967) p. 93 – 128.

ROBINSON, J, *The First Book of Kings,* Cambridge, 1972.

RICE, G, *Nations under God: A Commentary on the Book of 2 Kings* (I. T. C.), Grand Rapids, 1990.

ROWLEY, H. H, *Hezakia's Reform and Rebellion,* dans B. J. R. L. 44 (1962) p. 395 – 431.

SANDA, A, *Die Bücher der Könige,* Münster, 1911.

THIELE, E. R, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings,* Chicago, 1951; Devon, 1966 (2° éd).

TRAYLOR, J. H. Jr, *1 & 2 Kings, 2 Chronicles* (Layman's Bible Book Commentary), Nashville, 1981.

VAN LEUWEN, C, *Sanchérib devant Jérusaalem,* dans oudtestamentische Studien XIV, Leiden, 1965, p. 245 – 272.

VAUX, R. de, *Israêl* dans S. D. B. IV col 745 ss.

VOS, H. F, *1, 2 Kings* (B. S. C.), grand Rapids, 1989.

WIFALL, W, *The Court History of Israêl. A Commentary,* Saint Louis, 1975.

WUERTHWEIN, E, *Die Bücher der Könige, 1 Kon 17 – 2 kon 25,* Göttingen.

القسم السادس

الأنبياء والأسفار النبويّة

هذا القسم هو مقدّمة تاريخية ونقدية لاهوتية تعرّفنا بالأنبياء والأسفار النبوية. فبعد فصل عن النبوءة والأنبياء، نتعرّف إلى الأنبياء الثلاثة الكبار، إلى أشعيا نبيّ قداسة الله في أقسامه الثلاثة، إلى إرميا الذي طبع آلام شعبه في حياته، إلى حزقيال الذي أعاد الرجاء إلى القلوب لأنّ الله سيبني الهيكل الجديد ويُعيد بناء شعبه.

ثمّ نرافق الأنبياء الاثني عشر في رحلتهم، من هوشع نبي الحبّ الإلهي، إلى عاموس نبي العدالة الاجتماعية. إلى ميخا وناحوم وحبقوق، إلى ملاخي وزكريا بجزئيه، إلى يونان نبي الله إلى الوثنيين، وعوبديا وصفنيا وحجاي ويوئيل. سمّاهم التقليد القديم الاثني عشر، فدلّوا على كمال النبوءة، والعدد ١٢ يدلّ على التحام السماء بالأرض (٤ × ٣، والعدد ٣ يدلّ على الله والعدد ٤ على الخليقة بأقطارها الأربعة) وعلى كمال العهد مع الله الأمين رغم خطايا شعبه. وسمّاهم التقليد الغربي الأنبياء الصغار فميّزهم عن الثلاثة الكبار (أشعيا، إرميا، حزقيال) لأنّ كتبهم أصغر من كتب الأنبياء الكبار. ولكنّ هؤلاء الأنبياء وغيرهم لعبوا دورًا هامًّا في إيصال كلمة الله إلى شعبه وفي تذكير المؤمنين بمتطلّبات الله الأخلاقية. قالوا بلسان ميخا (٦ : ٨) : «ماذا يطلب منك الرب؟ أن تحترم حقوق الآخرين، أن تحبّ الأمانة وأن تسهر على سلوكك مع الله».

على هذا الأساس يتوزّع هذا القسم على أحد عشر فصلاً تبدو كما يلي:

١ — أنبياء الله في العهد القديم.
٢ — سفر عاموس.
٣ — هوشع النبي.
٤ — اشعيا.
٥ — سفر ميخا.
٦ — ثلاثة انبياء في نهاية القرن السابع.
٧ — ارميا.
٨ — حزقيال.
٩ — النبوءة في الزمن الفارسي.
١٠ — من أورشليم إلى نينوى وسائر شعوب الارض.
١١ — الانبياء في الشرق القديم.

الفصل الثالث عشر

أنبياء الله

في العهد القديم

النبي في الكتاب المقدّس هو الذي يتكلّم باسم الله. إله العهد هو مصدر دعوته، ولأجله يعمل مهما كلّفه عمله من جهود وتضحيات. يعيش الأنبياء وسط الشعب، يطّلعون على آماله، ويشاركونه آلامه، ولكنّهم لا يضلّلونه ولا يكذبون عليه، إذ عليهم أن يحفظوا عهد الله حيًّا في قلبه ويؤسّسوا مستقبله على الرجاء الحقيقي. الأنبياء رجال الكلمة والروح، نزل عليهم إلهام الرب فتطلّعوا إلى الغد على ضوء التاريخ وبنوا المستقبل على أنقاض الماضي متيقّنين أنّ الله الذي فعل في الماضي يفعل أيضاً في الحاضر والمستقبل.

كان في شعب الله أنبياء كثيرون عملوا وتكلّموا باسم الله واضطُهدوا لأجله، إليهم سنتطلّع وفي إيمانهم سنتأمل مردّدين كلامهم علنًا ومتعلّمين منهم أن نكون أنبياء نحمل إلى الآخرين كلمة الرب التي هي نور وحياة.

١ – بداية النبوءة في أرض اسرائيل

أ) النبي والنبوءة

يبدو أنّ كلمة نبي لا ترجع إلى اللغات السامية وإن استعملت في العبرانية والسريانية والعربية. فإنّ نبأ، في العربية، تعني أخبر وأعلم، وتنبّأ تعني تكلّم وادّعى بالنبوءة. والنبي هو المخبر عن الغيب أو المستقبل بإلهام من الله، والمخبر عن الله وما يتعلّق به تعالى. ويقرّب

بعضهم النبوءة من نبّ أي صاح مهتاجًا، أو من نبأ أي صات خفيفًا، أو من نبع أي خرج كالماء المرفوع من باطن الأرض.

أمّا في العبرانية، فالنبي هو شخص يتكلّم باسم شخص آخر. كان هارون نبيّ موسى، كما كان موسى نبيّ الله (رج خر ٤ : ١٤ ي). النبي هو الرائي (١ صم ٩ : ٩)، يتكلّم كالكاهن (إر ١٤ : ١٨) ويقرأ (نح ٦ : ٧) كلام الله ليبلّغه إلى الناس. النبيّ حامل كلام الله (حز ٣ : ١٦ – ١٧؛ ٧ : ١)، يرى ما يريه إيّاه الله ويخفيه عن البشر (١ صم ٩ : ١٩ – ٢٠).

تذكر التوراة أسماء أنبياء أمثال إيليا وأليشاع وعاموس وهوشع. وتذكر أيضاً «بني الأنبياء»، أو تلاميذهم، أو إخوتهم الذين ظهروا منذ احتلال أرض كنعان وظلوا يُسمِعون صوتهم إلى زمن أليشاع الذي توفّي سنة ٧٩٠ ق. م.

ب) بنو الأنبياء

نبدأ حديثنا عن جماعة بني الأنبياء. فهؤلاء جاؤوا من البريّة في القرن الثالث عشر. تأثّروا بالرائين العاملين بين الكنعانيين، فأخذوا بأساليبهم وطعّموها بإيمانهم بيهوه (رج عد ٢٢ – ٢٤)، ثمّ سعوا إلى البحث عن كلمة الله الضرورية للحياة. يروي ١ مل ٢٢ : ١٠ – ١٢ أنّ ملكَيْ إسرائيل ويهوذا كانا جالسين، وجميع الأنبياء يتنبّأون أمامهما، فصنع صدقيا بن كنعنة لنفسه قرونًا من حديد وقال: «هكذا قال الرب: بهذه تنطح الأراميين حتى يفنوا».

أقام هؤلاء «الأنبياء» في جبعة (١ صم ١٠ : ١٠) والرامة (١ صم ١٩ : ٢٠) وبيت إيل (٢ مل ٢ : ٣) وأريحا (٢ مل ٢ : ٥) والجلجال (٢ مل ٤ : ٣٨) والسامرة (١ مل ٢٢ : ١٠). وكانوا يشكّلون جماعات كبيرة يفوق عدد الواحدة منها المئة. فإذا عرفنا مثلاً أنّ عوبديا أخذ مئة من الأنبياء وأخفاهم في مغارة عن عيون إيزابيل (١ مل ١٨ : ٤)، زوجة الملك آحاب، فهذا يعني أنّ عددهم كان كبيرًا جدًّا (رج ٢ مل ٦ : ١ – ٧: ضاق المكان بنا). وكان هؤلاء الإخوة يتناولون طعامهم معًا (٢ مل ٤ : ٣٨ – ٤٤) ويأتمرون بواحد منهم يسمّونه «أبي» (٢ مل ٢ : ١١ – ١٢. هكذا نادى أليشاع إيليا)، ويشتركون، تحت إمرة رئيس (١ صم ١٩ : ٢٠)، بممارسات الخطاف على نغم الموسيقى، فيصبح الإنسان منهم وكأنّه رجل آخر (١ صم ١٠ : ٦).

هؤلاء الجماعة كانوا يرفضون مدنيّة المجتمع الجديد المكوّن من فلاّحين آمنين ينام كل منهم تحت كرمته وتينته (١ مل ٥:٥؛ مي ٤:٤)، مدنيّة المجتمع الذي لا يعرف المساواة التي عرفها الشعب في البرّية، مدنيّة المجتمع الذي تهمّه ديانة توفّر له راحته ولا تكون التماسًا للرب. هكذا تحسَّر هوشع (٢:١٦؛ ١٢:١٠) على الحياة في البرّية وما كانت تحمله من زخم وسخاء، وظلّ الريكابيون (إر ٣٥:١ ي) يعيشون تحت الخيام ويمتنعون عن النبيذ الذي هو نتاج الفلاّحين.

ج) ظهور الأنبياء

برزت بين هؤلاء الأنبياء وجوه نذكر منها صموئيل الذي عاش بين السنة ١٠٤٠ والسنة ١٠١٠ ق. م.، ومسح شاول وداود (١ صم ١ – ٢٥)، وناتان الذي لعب دورًا هامًّا في حياة داود (٢ صم ٧:١ ي؛ ١٢:١ ي) وسليمان (١ مل ١:١ ي)، وجادًا، رائي داود (١ صم ٢٢:٥، ٢ صم ٢٤:١١ ي) الذي عرض على الملك قصاصاً يختاره ليكفّر عن خطيئته.

وفي نهاية عهد سليمان برز أحيّا (١ مل ١١:٢٩ – ٣٩) الذي دفع يربعام إلى الانفصال عن يهوذا، حوالي السنة ٩٣٠ ق. م. وفي عهد رحبعام برز شمعيا الذي منع الشعب من مقاتلة إخوتهم الذين انفصلوا عنهم (١ مل ١٢:٢٢ ي). ثمّ برز ميخا بن يملة (١ مل ٢٢:٥ – ١٨)، حوالي السنة ٨٦٠، وإيليا، سنة ٨٧٥ – ٨٥٠ (١ مل ١٧:١ ي)، وتلميذه أليشاع، سنة ٨٥٠ – ٧٩٠ (٢ مل ٢ – ١٣).

وهناك الأنبياء الذين دوّنت أقوالهم، منهم الكبار أمثال أشعيا وإرميا وحزقيال، وسمّوا كبارًا لأنّ الأثر الأدبي الذي تركوه كان كبيرًا، ومنهم الصغار، وعددهم اثنا عشر، وقد بقي لنا من أقوالهم بضعة فصول، أو بضع آيات كما في عوبديا.

وفي القرن الثامن (٧٨٠ – ٧٠٠)، تنبّأ في مملكة الشمال كلّ من عاموس وهوشع، فندّدا بعجل بيت إيل وأشارا إلى الظلم الاجتماعي في السامرة. وفي مملكة الجنوب تنبّأ أشعيا وميخا فتحدّثا عن الحرب بين الأراميين ومملكة إسرائيل (أي الحرب الأرامية الأفرائيمية ٧٤٠ – ٧٣٠) وعن دمار السامرة (٧٢٢ ق. م.) ومحاصرة أورشليم على يد سنحاريب دون أخذها (٧٠١ – ٧٠٠).

وفي القرن السابع، كانت أورشليم تسير بخطى واسعة نحو الكارثة، فظهر صفنيا وناحوم وحبقوق وإرميا، فكانوا نورًا للشعب في هذه الطريق المظلمة التي انتهت بهم إلى دمار أورشليم وخراب الهيكل.

وفي القرن السادس (٥٩٧ – ٥٣٧)، يوم سار بنو يهوذا على طريق المنفى مرّة أولى (٥٩٧ ق. م.) وثانية (٥٨٧)، سمعوا صوت حزقيال يدعوهم إلى الأمل رغم هول المصيبة، وصوت «أشعيا الثاني» يوقظ فيهم الإيمان ليروا في انتصار كورش الفارسي العلامة التي تشير إلى أنّ خلاص الناس بات قريبًا.

ومن القرن السادس إلى القرن الثالث تتالى أنبياء ما بعد الجلاء، فرافق حجّاي وزكريا المؤمنين العاملين في إعادة بناء الهيكل، وتحدّث «أشعيا الثالث» عن حياة الجماعة التي جاءت من المنفى وأقامت في أورشليم تنتظر خلاص الرب، ثمّ جاء ملاخي وعوبديا ويوئيل وزكريا الثاني.

وبعد تلك الأيّام، زالت النبوءة، فوجد شعب إسرائيل نفسه بلا أنبياء، بلا شهود أحياء لكلمة الله، فتولّد حينئذ عنده حنين إلى زمن الأنبياء يعبّر عنه سفر التثنية (١٨ : ١٣–١٨) عندما يعد الشعب بنبيّ على مثال موسى، وسفرُ المكّابيين الأوّل (٤ : ٤٦؛ ٩ : ٢٧؛ ١٤ : ٤١)، والعهدُ الجديد حيث يبدو يسوع أحد الأنبياء (مر ٨ : ٢٨) أو النبي المنتظر (يو ١ : ٢٥؛ ٦ : ٢٤).

وبين سنة ١٧٠ وسنة ١٥٠ ق م، ولد فنّ أدبي جديد هو الفن الجلياني، وصل إلينا منه سفر دانيال الذي تعدّه الترجمة السبعينية بين أسفار الأنبياء، بينما يجعله النص الماسوري في القسم الثالث من التوراة، أي بين الكتب الباقية.

٢ – الأدب النبوي

نميّز في التوراة العبرانية بين فئتين من كتب الأنبياء: كتب الأنبياء السابقين، أي كتب الأسفار التاريخية، وهي أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك، كتبها المؤرّخ الاشتراعي المتأثّر بتعليم سفر التثنية فألقى ضوءًا على أحداث حياة الشعب وكشف عن معناها العميق في مخطط الله. ثمّ كتب الأنبياء اللاحقين، وهم الثلاثة الكبار والاثنا عشر الصغار الذين ذكرناهم.

أ) أقوال مكتوبة

وصلت إلينا أقوال الأنبياء مدوّنة في كتب على يد تلامذتهم الذين تأمّلوا في كلامهم وأعادوا صياغته على ضوء الأحداث التي حصلت في أيّامهم، فبدت وكأنّها تتميم للكلام الذي قاله الرب بفم نبيّه (تث ١٨ : ٢٢).

نقرأ في إر ٥١ : ٦ ان إرميا دوّن في كتاب واحد جميع الشر الذي حل ببابل، وهذا ما يجعلنا نتساءل: هل كتب الأنبياء كتبهم بيدهم أم استكتبوا تلامذتهم؟ نقرأ في أش ٣٠ : ٨ أنّ النبي تلقّى أمرًا بأن يَكتب ما سيحدث لمملكة الجنوب أمامهم ويرسمه في سفر ليكون لليوم الأخير شهادة عليهم إلى الأبد. ولكنّنا نقرأ أيضاً عن أشعيا (٨ : ١٦) أنّه طبع كلامه في قلب تلاميذه وذاكرتهم. أمّا إرميا فقد جاء وقت لم يكن ليستطيع فيه أن يتّصل بسامعيه، فكان يستكتب حافظ سرّه باروك أقوالاً يتلوها على الشعب علنًا (إر ٣٦ : ٥ – ٧). ونعرف أنّ حزقيال دوّن في درج رسالته ثمّ أكل هذا الدرج (حز ٢ : ٩ – ٣ : ٣) ليبيّن لنا أنّ الكلام الخارج من فيه هو بالحقيقة كلام الله. واهتمّ حزقيال (٩ : ٣) بالكتّاب الناسخين فاستكتبهم، فجاءت نصوص نبوءاته على شكل فصول مكتوبة ومعدّة للقراءة الجمهورية.

وإذا وضعنا جانبًا هذه الحالات الخاصة، يمكننا القول إنّ كلام الأنبياء بدأ شفهيًا قبل أن يدوّن، ولنا الدليل في الخبر الوارد في سفر إرميا (٣٦ : ٤ – ٣٢): كتب باروك ما سمعه من إرميا. وهكذا سيفعل تلامذة عاموس وهوشع وأشعيا وغيرهم.

ب) الفن الأدبي النبوي

لا نجد في كتب الأنبياء فنًّا واحدًا ولكن فنونًا متعدّدة، كما يبدو من سفر عاموس، مثلاً، وفيه:

أولاً: عنوان الكتاب

يعرّفنا العنوان بالنبي (عا ١ : ١؛ رج إر ١ : ١ صف ١ : ١) وبسامعيه (أش ٢ : ١؛ مي ١ : ١؛ حج ١ : ١)، ويحدّد موقعه في الزمن، وبالنسبة إلى التاريخ الملكي (هو ١ : ١؛ أش ١ : ١) أو إلى حدث بارز حصل في أيّامه: هزّة أرضيه (عا ١ : ١) أو سقوط أورشليم (أر ١ : ٣) أو الذهاب إلى المنفى (حز ١ : ١ – ٧).

ثانيًا: القول النبوي

يبدو هذا القول في شكل بسيط وقديم (عا ١ : ٢؛ ٣ : ١ ي؛ ٤ : ٤ ي؛ ٨ : ١١ – ١٢؛ ٩ : ٧ي)، وهو يتضمّن ذكر السلطة التي باسمها يتكلّم النبي. يبدأ القول بهذه العبارة: «هكذا قال الرب» (عا ١ : ٣ – ٦؛ ٢ : ١ – ٤؛ ٥ : ٤ – ٦). وينتهي بهذه العبارة: «يقول السيّد الرب» (في العبرانية نأوم يهوه أي صوت الرب). وبين العبارتين، يورد النبي ما سيفعله الرب ليعاقب شعبه (عا ١ : ٢؛ ٣ : ٢) أو ليحفظهم (عا ٩ : ٨ – ١٣). ويتوسّع القول النبوي في تصوير قساوة الله (عا ٣ : ١٤ ي) وذكر أفضاله السابقة (عا ٣ : ٢) وعرض خطايا شعبه (عا ٤ : ١)، وهذا ما يبرّر عمله.

ثالثًا: قول ليوم الحساب

نحن هنا أمام تعبير متطوّر يورد فيه النبي ذنوب الشعب ويعلن العقاب الذي سيصيب الأفراد (عا ٧ : ١٦) أو الجماعات، أكانت الأمم الأجنبية (عا ١ : ٣ ي) أم يهوذا (عا ٢ : ٤ ي) أم إسرائيل (عا ٢ : ٦ – ١٦).

رابعًا: تأمّلات حكميّة

ينطلق النبي من الواقع اليومي، فيكتشف أمور الناس اليومية: أيسير اثنان معًا... أيزأر الأسد في الغاب... أيسقط العصفور في الفخ (عا ٣ : ٣ – ٨؛ رج أش ٢٨ : ٢٣ – ٢٩)؟ ثمّ يستنتج: أيكون شر في المدينة ولم يفعله الرب؟

خامسًا: مقاطع ليتورجية

يبدو عا ٤ : ٦ – ١١ في شكل رثاء يتلوه النبي بمناسبة احتفال ليتورجي: إنّ المصائب التي تحلّ بالشعب هي عمل المؤدّب الإلهي الذي لم ينجح بطريقة أخرى في إرجاع شعبه إليه. كان المؤمنون قد طلبوا، ولكنّ الرب لم يستجب لهم ولم يحرّرهم من الشر الذي يصيبهم، بل زاد عقابهم عقابًا. ونقرأ أيضاً مقاطع ليتورجية في نبوءة عاموس جُعِلت في النص لتلفت الانتباه إلى عظمة الإله الذي سوف يتدخّل بقساوة: «هو الذي خلق الثريّا

والجوزاء، ويحوّل ظلّ الموت إلى صباح والنهار إلى ليل مظلم، ويدعو مياه البحر فيفيضها على الأرض، واسمه الرب» (عا ٥:٨)؛ «السيّد الرب هو الذي يمسّ الأرض فتموج وينوح جميع الساكنين فيها... وهو الذي يبني في السماء علاليه ويؤسّس على الأرض قبّته والذي يدعو مياه البحر ويصبّها على وجه الأرض، واسمه الرب» (عا ٩:٥ – ٦).

سادسًا: أقوال خلاص

إطار هذه الأقوال ليتورجية توسّل وطلب: ضربَ الشقاءُ الجماعة، فجاءت تتوسّل إلى الله، فأعلن بلسان نبيّه أنّه سيفعل شيئًا ما ليخلّص شعبه. قال الرب: «أطلبوني فتحيوا» (عا ٥:٤)؛ «أبغضوا الشر وأحبّوا الخير وأقيموا العدالة في باب المدينة فعسى الرب يتحنّن على بقية يوسف» (عا ٥:١٥)؛ «في ذلك اليوم أقيم مسكن داود (أي مدينة أورشليم)، أقيم ما تهدّم منه وأبنيه كما في الأيام القديمة» (عا ٩:١١؛ رج أش ٤١:٨ – ١٣؛ ٤٣:١ – ٤؛ ٤٤:١ – ٥).

سابعًا: الرؤى

الرؤى بسيطة جدًّا عند عاموس (٧:١ – ٩)، ولكنّها ستكون غنيّة جدًّا عند سائر الأنبياء ولا سيّمَا حزقيال. تشفّع النبي في شعبه فلم يستطع أن يوقف مدّ العقاب الآتي. رأى جرادًا كثيرًا يحمل معه المجاعة، والنارَ تحرق البلاد؛ رأى سلّةَ فاكهة حان قطافها، رأى الربَّ يسقط الأعمدة ويزلزل الأعتاب. كل هذا يعني أنّ العقاب آت فلا يتأخّر، إلاّ إذا تاب الشعب. ولكنّ الشعب لن يتوب، لذلك فالكارثة مقبلة.

ج) مَن «نشر» أقوال الأنبياء؟

لم ينشر الأنبياء الأسفار التي تحمل اسمهم بل نشرها تلامذتهم منطلقين من عناصر متنوّعة تناقلها السامعون عن هذا النبي أو ذاك. ونعطي على ذلك أمثلة ثلاثة.

أولاً: سفر حزقيال

نجد في هذا السفر أقوالاً موسّعة كانت تشكّل مجموعة واحدة ثمّ جزّئت وفتّتت. فالآيات ٣:٢٢ – ٢٧؛ ٤:٤ – ٨؛ ٢٤:١٥ – ٢٧؛ ٣٣:٢١ – ٢٢ تكوّن في الواقع وحدة جُعلت في مقاطع. ثمّ إنّ هناك مقاطع كانت متفرّقة فجُمعت بطريقة مصطنعة. ففي

الفصل الحادي والعشرين نجد عناصر متعدّدة لا يربط بينها إلاّ كلمة «سيف»: في آ ٦ – ١٢ سيف الرب، وفي آ ١٣ – ٢٢ سيف حدّد وصقل، وفي آ ٢٣ – ٣٢ سيف ملك بابل، وفي آ ٣٣ – ٣٧ السيف المسلّط على بني عمون. ونجد كذلك أقوالاً قيلت هنا وتكرّرت هناك مع بعض الفوارق البسيطة. فما نقرأه في حز ٣: ١٦ – ٢١ عن النبي الرقيب في شعبه نقرأه موسّعًا في ٣٣: ١ – ٩؛ وما نجده في حز ١٨: ١ – ٣٢ (رج ١٤: ١٢ – ٢٠) عن دينونة الله نجده في ٣٣: ١٠ – ٥٠. قد يكون هذا التنظيم تمّ والنبي بعد على قيد الحياة، وقد يكون تمّ بعد موته. فعندما قرأ تلاميذ حزقيال النصوص على ضوء الأحداث الجديدة، حمَّلوها معاني لم يكن للنبي أن يُدركها مسبّقًا.

ثانيًا: سفر أشعيا

يتّفق علماء الكتاب المقدّس على القول إنّ سفر أشعيا ليس فقط من نتاج ذلك النبي الذي عاش في القرن الثامن ق م في زمن عزيا ويوتام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا (أش ١: ١)، بل هو أيضاً نتاج مدرسة أعطتنا ما نسمّيه أشعيا الثاني (ف ٤٠ – ٥٥) الذي كُتب في زمن الجلاء (٥٨٧ – ٥٣٧) وأشعيا الثالث (ف ٥٦ – ٦٦) الذي دوّن في نهاية القرن السادس أو بداية القرن الخامس. وهكذا لا يبقى لأشعيا النبي إلاّ الفصول ١ – ٣٩، وحتى في هذا القسم الأخير (أشعيا الأوّل)، فقد عمل «الناشرون» عملهم في نصوصه، لاسيّمَا في «كتاب عمّانوئيل» (٦: ١ – ٩: ٦)، أي الأقوال المتعلّقة بالملك الداودي المنتظر، فلقد كانت هناك نواة أولى جعلت في إطار واسع (٥: ٢٥؛ ٩: ٧ – ٢٠)، فشكّلت معه نشيدًا تتردّد فيه العبارة التالية: لم يرتدّ غضبه، ويده لا تزال ممدودة (٥: ٢٥؛ ٩: ١١، ١٦، ٢٠؛ ١٠: ٤) ثمّ دخلت هذه المجموعةَ الجديدة سلسلةٌ من الويلات (٥: ٨ – ٢٤؛ ١٠: ١ – ٤). فكل هذا العمل الأدبي قام به تلاميذ أشعيا مسلّطين الأضواء على الأقوال المتعلّقة بعمّانوئيل (أي الله معنا)، وعلى الشخص الذي حمل هذا الكلام إلى الشعب.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه، وإن كان ثلاثة «كتَّاب» في سفر أشعيا، بيد أنّ الفصول الستة والستون التي تكوّن هذا السفر تنبع من إيمان واحد بالله القدوس ومن نظرة واحدة إلى التاريخ يبدو الملوك (بمن فيهم سنحاريب وكورش) كأداة بيد الله، ومن تعليم واحد عن الخلاص وعن دور أورشليم في مخطّط الله.

ثالثًا: سفر إرميا

مات النبي، ولكنّ كلامه ظلّ حيًّا في قلوب تلاميذه الذين نسّقوا أقواله وتحدّثوا عن حياته كما فعل تلاميذ عاموس وهوشع وأشعيا وغيرهم. تنبّأ إرميا من سنة ٦٢٧ إلى سنة ٦٠٥ فحُفظت أقواله وتناقلها الناس وتمّ تدوين بعضها. وفي سنة ٦٠٥ دوّن باروك كرازة إرميا فكان الدرج الأوّل (إر ٣٦: ١ – ٤). وفي سنة ٦٠٤ قرأ باروك الدرج أمام الشعب، إلاّ أنّ الملك ألقى الدرج في النار (إر ٣٦: ٦ – ٢٦). حينئذ كتب باروك درجًا آخر جعل فيه مضمون الدرج الأوّل وزاد عليه كلامًا كثيرًا مثله (٣٦: ٢٧ – ٣٦). وكان هذا الدرج يحوي أقوال إرميا على يهوذا وإسرائيل والأمم مع بعض أحداث من حياة النبي (ف ٢ – ١٩؛ ٣٠ – ٣١). وبعد سنة ٥٩٨ والجلاء الأوّل، وُضعت نسخة جديدة عن تلك التي دوّنت سنة ٦٠٤ وزيد عليها «اعترافات» إرميا وأقواله في الملك وعظمائه (٢١: ١١ – ٢٤: ١٠). وبعد سنة ٥٨٧ والجلاء الثاني إلى بابل، جُمعت نصوص جديدة تشدّد على شخصية إرميا وصدق رسالته (٩: ٤ – ٢٠؛ ٢٦؛ ٢٨؛ ٢٩؛ ٣٢؛ ٣٤ – ٤٥). وفي زمن الجلاء، وقد انتهى سنة ٥٣٨، تأمّل المنفيّون في كلام إرميا الذي نبّههم إلى أنّ الاجتياج الآتي من الشمال هو عقاب خطيئة الشعب، فزادوا مواعظ نثرية تعبّر عن توبتهم وإقرارهم بأنّ العقاب الآتي من الرب على يد ملك بابل هو عدل (إر ٧: ١٦ – ٨: ٣؛ ١٨: ٧ – ١١؛ ٢١: ١ – ١٠؛ ٣٢: ١ – ٥، ٢٨ – ٣٥). ويوم أعلن حزقيال (٣٧: ١٥ – ٢٨؛ ٣٤: ١ – ٣) أنّ الخلاص سيعطى للمنفيين التائبين المنسحقين، أضاف كاتب إلى سفر إرميا مقاطع عن الخلاص (إر ٣: ١٨؛ ٢٣: ١ – ٤؛ ٢٤: ٤ – ٧؛ ٢١: ٦ – ٣٠). وعلى ضوء ما كتب أشعيا الثاني عن قرب سقوط بابل وتحرّر شعب الله وسائر الشعوب من قبضتها، دخل سفرَ إرميا فصلان على البابليين (ف ٥٠ – ٥١). وبعد ذلك «نُشر» سفر إرميا في مصر باللغة العبرانية، وترجم إلى اليونانية وزيدت عليه ملحقات تاريخية (٥٢: ١ ي) أو إسكاتولوجية (٣: ١٤ – ١٧). وهذا ما يفسّر الاختلاف في ترتيب الفصول بين النسخة السبعينية اليونانية والنسخة العبرانية الماسورية.

٣ – الأنبياء وكلام الله

أ) كلام الله

عندما نستمع إلى حديث الأنبياء، يخيّل إلينا أنّه غرور صبياني أو تهوّر وقح، بيد أنّه نابع من إيمان قويّ بالله واقتناع بأنّ ما يقولونه قد جاءهم من لدن الله. ونأخذ على ذلك بضعة أمثلة من أشعيا. فلقد تعاهد رصين ملك أرام وفاقح ملك إسرائيل على آحاز ملك

يهوذا لينزلاه عن العرش ويقيما مكانه ابن طابئيل. فما الذي تقدر أن تفعله مملكة يهوذا الضعيفة؟ ولكنّ أشعيا (٧:٧ – ٢٨) يقول: «إنّ هذا الأمر لا يقوم ولا يصير... بعد خمس أو ست سنوات يحطَّم أفرائيم فلا يبقى شعبًا». وهذا ما حصل. ثمّ يقول لآحاز الملك (أش ٧ : ١١): «سل لنفسك آية من عند الرب إلهك. سلها إمّا في العمق، وإمّا في العلاء من فوق»؛ ويعده بمجيء عمّانوئيل (أش ٧ : ١٦)؛ وقبل أن يعرف الصبي أن يرذل الشر ويختار الخير، تُخرَب الأرض التي تخاف مليكها. وأخيرًا، عندما يهاجم سنحاريب، ملك أشور، أورشليم ويشدّد عليها الحصار، يقول أشعيا للملك حزقيا: «لجب شعوب كثيرة كلجب البحار، عجيج أمم كعجيج المياه الكثيرة... فإذا جاء المساء حلّ الرعب بهم، وقبل الصباح لا يبقى منهم أحد. هذا هو مصير سالبينا وحظّ ناهبينا» (أش ١٧ : ١٢ – ١٤؛ رج ٢٩ : ٥ – ٨؛ ٣٧ : ٣٣ – ٣٥). وهكذا كان، فقد تفشّى الوباء في جيش سنحاريب وحِيكت مؤامرة عليه فعاد إلى بلاده ونجت أورشليم.

إنّ النبي يتكلّم وهو متيقّن أنّ كلامه ليس كلامًا بشريًا بل كلام الله. وهذا اليقين يُظهره بعبارات في مطلع أقواله وخاتمتها: هكذا يقول الرب، قول الرب. وإنّ صوت الرب هذا (إر ١١ : ٧؛ ٣٨ : ٢٠؛ حج ١ : ١٢) يصل إلى النبي فيوصله النبي بدوره إلى الشعب. إنّه فم الرب يتكلّم فيسمعه النبي (أش ٥ : ٩؛ ٢٢ : ١٤؛ إر ٢٣ : ١٦؛ حز ٣ : ١٧)، وهل يستطيع هذا أن يسكت فلا يقول ما سمعه من الرب؟ ولقد عرف الشعب أنّ ما يقوله الأنبياء هو كلام الله، فالتجأ إليهم (١ مل ٢٢ : ٥ – ٨). وطلب الملك صدقيا من إرميا أن يصلّي من أجل المدينة (إر ٣٧ : ٤)، وأرسل من يسأله: هل من كلمة من لدن الرب (إر ٣٧ : ١٧؛ رج ٢١ : ٢)؟ وكذلك انتظر سائر الملوك من إرميا (٢٣ : ٣٣) وأشعيا (٣٠ : ٢) وحزقيال (٣٣ : ٣٠) قولاً نبويًا أو جوابًا لسؤال يطرحونه عليهم.

ب) إختبار الله

ما الذي في قلب النبي ووجدانه ليعلن باليقين أنّه وحده حامل كلام الله إلى الملك والشعب؟ لا شك أنّه ليس من السهل أن نَدخُلَ سر الأنبياء، وهم لم يتحدّثوا يومًا عن أنفسهم، ولكنّنا نستشفّ بعض الشيء من حديثهم عن حقيقة رسالتهم وعن صدق كلمتهم التي هي تعبير عن كلام الله بلسان البشر. قال عاموس (٧ : ١٥): «أخذني

الرب... قال لي: اذهب وتنبأ». وكما أخذ الرب إبراهيم (تك ٢٤ : ٧) وداود (٢ صم ٧ : ٨) وزربابل (حج ٢ : ٢٣)، كذلك أخذ أنبياءه وأرسلهم. وعلى هذا قال إرميا للرب: «خدعتني (فتنتني) فانخدعت، خدعتني كما تخدع فتاة عذراء، كنتَ أقوى مني فغلبتني» (٢٠ : ٧).

وهناك تعابير قديمة تبيّن لنا كيف تهجم موهبة الله على النبي. فحزقيال يتحدّث (٣ : ٢٢؛ ٣٣ : ٢٢) عن يد الرب التي تأتي (١ مل ١٨ : ٤٦) فتقع على النبي (حز ٨ : ١) وتكون عليه شديدة (حز ٣ : ١٤). ويد الرب جعلت كذلك إيليا يركض من جبل الكرمل إلى يزرعيل (١ مل ١٨ : ٤٦)، ويمنع أشعيا من سلوك الطريق التي يسلكها الشعب (٨ : ١١).

ويد الرب هذه جعلت أيضاً إرميا (١٥ : ١٧) يجلس منفردًا متألّمًا، وبلبلت حياة حزقيال (١ : ٣؛ ٣ : ١٤ - ٢٢؛ ٣٣ : ٢٢؛ ٣٧ : ١؛ ٤٠ : ١) وضعضعت تفكيره. وتتحدّث النصوص عن روح الله الذي يقع على حزقيال (١١ : ٥) ويدخل فيه (٢ : ٢) ويرفعه (٣ : ١٤) ويأخذه (٨ : ٣) ويحمله ويرميه في مكان ما (٣٧ : ١) أو يجعله يقف أمامه (٢ : ١). ويحسّ حزقيال بشدة هجوم الله عليه، إذ يرى عرش الله ويسمع صوته فيتحطّم ولا يستطيع الوقوف على قدميه (٢ : ١ - ٢)؛ وبعد الرؤية الثانية، يجد نفسه مندهشًا سبعة أيّام لا يمكنه التكلّم (٣ : ١٥).

أمّا أشعيا فيطلعنا على وجدانه عبر ليتورجيا عاشها فأثّرت فيه (أش ٦ : ١ ي). وأمّا إرميا (١ : ١١ - ١٥) فينطلق من أمور طفيفة، قضيب لوز وقدر تغلي، ليجد فيها علامة حضور الله في حياته. والأنبياء يتورّعون عادة عن ذكر الحدث الذي أضرم قلوبهم ودفعهم إلى الكلام باسم الله؛ ولكن يبقى أنّهم خاطروا بحياتهم وارتضوا أن يقوموا برسالتهم في ظروف قاسية (عا ٧ : ١٢ - ١٥؛ إر ١٦ : ١ ي)؛ وهكذا دلّوا على حضور الله ومخططه، وأعلنوا أنّ كل هذا إنّما هو نتيجة اختبار أجروه مع الله؛ لا يمكنهم الإفصاح عنه، فيكتفون بتحديد معناه بقولهم، مثلاً: إنّ النبي دخل مجلس الرب فرأى وسمع كلمته وولج في أسراره (إر ٢٣ : ١٨، ٢٢)؛ أو قولهم: إنّ الله وضع كلماته في فمي (إر ١ : ٩). ولقد قال عاموس (٣ : ٧ ي): «إنّ السيّد الرب لا يفعل شيئًا إلاّ ويكشف مخطّطه لعبيده الأنبياء. يكفي أن يتكلّم الرب ليتنبّأ الأنبياء». وإنّ هذا يترجّع صداه في رسالة بطرس الثانية:

«إزداد كلام الأنبياء عندنا يقينًا... واعلموا قبل كل شيء أن لا أحد يقدر أن يفسّر من عنده أية نبوءة في الكتب المقدّسة، لأن ما من نبوءة على الإطلاق جاءت بإرادة الإنسان، ولكنّ الروح القدس دفع بعض الناس إلى أن يتكلّموا بكلام من عند الله» (١ : ١٩ – ٢١).

ج) نداء الله

يخبرنا الأنبياء كيف ناداهم الله يومًا ودخل حياتهم، ثمّ أرسلهم إلى الملك والشعب.

هناك نداء مبني على رؤية جاءت من الله. قال أشعيا: «رأيت يهوه وعرشه والسارافيم. قال: من أرسل؟ قلت: ها أنا. قال: إذهب وقل لهذا الشعب» (٦ : ١ – ١٣). وقال ميخا بن يملة: «رأيت الرب وعرشه وجند السماء. قال: من يخدع الملك؟ قلت أنا. قال: إذهب...» (١ مل ٢٢ : ١٩٩ – ٢٣). وفي حزقيال نقرأ: «رأيت... العرش. وقال لي الرب: قم يا ابن البشر، إنّي مرسلك إلى بني إسرائيل... لعلّهم يسمعون ويمتنعون...» (ف ١ – ٣).

وهناك نداء مبني على كلام الله، نجده خصوصاً في حياة إرميا: «كانت إليّ كلمة الرب قائلاً: ... جعلتك نبيًّا للأمم. قلت: لا أعرف أن أتكلّم لأنّي صبي. فقال الرب: إنطلق، وكل ما آمرك به تقوله. ثم مد الرب يده ولمس فمي وقال: ها أنذا قد جعلت كلامي في فمك» (١ : ٤ – ١٠؛ رج حز ٢ : ١ ي؛ أش ٤٠ : ١٠ – ١١).

د) أعمال الأنبياء وحركاتهم

تكلّم الأنبياء وقالوا أقوالاً ونادوا بصوت عال (أش ٤٠ : ٦)، ولكنّهم لم يكتفوا بالكلام أو الكتابة، بل قرنوا القول بالعمل فرافقت كلماتهم حركاتٌ وأعمال ترمز إلى قوّة الله الفاعلة فيهم.

فهذا إيليا يجترح المعجزات: بواسطته لم تفرغ قارورة الزيت، وبصلاته عادت روح الغلام إليه (١ مل ١٧ : ١٤ – ٢١). وكذلك فعل أليشاع: كثّر الزيت لامرأة لتدفع دينًا عليها، وأقام ابن الشونمية، وألغى فعل السم، وأطعم بعشرين خبزة من الشعير مئة رجل، وشفى نعمان رئيس جيش ملك أرام، وجعل الحديد يعوم على الماء (٢ مل ٤ – ٦).

وبواسطة الأنبياء أعطى الرب المطر (١ مل ١٨: ٤٥) والخبز (٢ مل ٤: ٤٢ – ٤٤) والزيت (١ مل ١٧: ١٤؛ ٢ مل ٤: ١ – ٧؛ رج هو ٢: ٧ – ١٠) والحياة (١ مل ١٧: ١٨ – ٢٤؛ ٢ مل ٤: ٨ – ٣٧). ونلاحظ أنّ الذين كتبوا سيرة إيليا وأليشاع رأوا في أعمالهما العجيبة جزءًا من كلمة الله الفاعلة.

ونود أن نتوقّف هنا على بعض حركات قام بها الأنبياء ليعلنوا تعليمًا ويتنبأوا نبوءة:

شقّ أحيّا رداءه ليدلّ على انشقاق مملكة سليمان (١ مل ١١: ٣ – ٣٣)، وصنع صدقيا لنفسه قرونًا من حديد ليدلّ على نصر ملك إسرائيل على الأراميين (١ مل ٢٢: ١١)، وأحب هوشع (٣: ١) امرأة زانية خائنة ليرمز إلى محبة الله لشعبه الخائن، وأعطى أشعيا (٧: ٣) ابنه الأوّل اسمًا يدلّ على أنّ بقيّة ترجع، وابنه الثاني اسمًا آخر يدلّ على أنّ أشور سيَسلب دمشق والسامرة (أش ٨: ٣ – ٤)؛ أمّا مولد عمّانوئيل فهو حقيقة تدلّ على الرسالة التي يعبّر عنها اسم الولد (٧: ١٤)؛ ويوم تنبّأ أشعيا (٢٠: ١ ي) على المصريين الذين اتّكل عليهم بنو يهوذا، «مشى عاريًا حافيًا»، ليدلّ على الحالة التي سيصيرون إليها بعد انتصار الأشوريين عليهم.

وهذا إرميا يَدفن المِنطقة عند الفرات (١٣: ١ – ١١) (أو: وادي الفارة التي تبعد قليلاً عن عناتوت)، ويرفض الزواج ومشاركة الناس أفراحهم (١٦: ١ ي)، ويكسر الجرّة (١٩: ١ ي)، ويضع النير على عنقه (٢٧: ١ ي)، ويشتري حقلاً ليدلّ على أنّ الحياة ستعود إلى طبيعتها في البلاد (٣٢: ١ ي). أمّا حزقيال فقد أغلق على نفسه في داخل بيته وبقي أبكم (٣: ٢٤ – ٢٧)، ورسم حصار المدينة على قرميدة من الطين (٤: ١ – ٣)، وظل مضطجعًا على جنبه الأيسر ثمّ على جنبه الأيمن ليدلّ على حالة الذل التي ستعيشها مملكة الشمال ومملكة الجنوب (٤: ١٤ – ١٧)، وحلق شعر رأسه ولحيته (٥: ١ – ٣)، وحمل كيسه ليعلن جلاء أبناء أورشليم (١٢: ١ – ١٦)، وأكل خبز الشقاء فصوّر بذلك حياة سكان أورشليم في المنفى (١٢: ١٧ – ٢٠)، وجعل في يديه عودين يمثّلان يهوذا (مملكة الجنوب) ويوسف (مملكة الشمال) ليدلّ على أنّ المملكتين ستتوحّدان (٣٧: ١٥ – ٢٨).

إنّ هذه الحركات تساعد على فهم التعليم فهمًا أفضل. هي الكلمة ذاتها نعبّر عنها بالفم وباليد وبالجسم كلّه وهي آتية من عند الله، تحمل قوّتها الفاعلة في ذاتها.

٤ – إيمان الأنبياء

أ) إله الأنبياء

إنّ إله الأنبياء إله يتكلّم وليس كالأصنام التي لها أفواه ولا تتكلّم (مز ١١٥ : ٥). ولقد وصلت كلمته إلى الأنبياء فنقلوها بدورهم إلى الشعب: «إذهب وقل للشعب...». وهذه الكلمة عينها تتجلّى أيضاً في المجاعة والوباء، تتجسّد في الحرب والدمار وغيرها من الأحداث، وفي ضخامة الجبال وقوّة العاصفة وجمال الصبح ونظام الليالي. وماذا يقول هذا الإله الذي يتكلّم؟ يقول للناس إنّهم خطأة مدعوون ليؤلّفوا شعبًا وجماعة، ويكشف لهم عن هويّته ويعلن متطلّباته: هو الأب والزوج والسيّد، هو الإله القدّوس والنار المحرقة.

إله الأنبياء هو إله يقيم علاقة مع شعبه: يسير معهم في الطريق ويتحدّث إليهم (عا ٣ : ٣ – ٨). ولقد اختار شعبه من بين الشعوب وقاد مسيرته، مع أنّهم ليسوا بأفضل من غيرهم. أمّا تجاوزاتهم فلا تغيّر مخططه؛ فمَا قاله سيفعله لأنّه هو هو لا يتبدلّ (عا ٩ : ١١ – ١٥). وهذا الإله هو إله العهد، الأب الرحيم، والأم العطوف المُحِبَّة، والسيّد الذي يعرف الصداقة الحقّة (هو ١١ : ١ ي).

إله الأنبياء هو إله قدّوس يدين شعبه دينونة لا رجوع عنها (عا ٤ : ٢)؛ تدفعه قداسته إلى أن يمتاز عن بني البشر، فلا يكون إله الدمار والانتقام (هو ١١ : ٩)، بل إله الغفران والخلاص. كانت صفة القداسة مرتبطة بالإله «عليون» العلي الذي عبده اليبوسيون، فانتقلت إلى يهوه ورافقتها صورة النار والعاصفة. فالنار لا يمسّها أحد لأنّها تخيف، ولكنّها بخدمة الإنسان؛ والعاصفة تُرهب الناس، ولكنّها تحمل المطر المخصب والمحيي. هكذا هي قداسة الله. فهو قدّوس رهيب لا يجرؤ أحد أن يقترب منه (خر ٣ : ٥) لأنّه يدمر كل ما يجده في طريقه (٢ صم ٦ : ٦ – ٨؛ أش ٦ : ١١ – ١٥؛ حز ٤٣ : ٤ – ٩)، ولكنّه يتنازل ويطهّر شفتي أشعيا (٦ : ٨ – ١٠) ويرسله في رسالة، ويعلن اسمه لموسى، ويكشف ذاته لإيليا، ويستمع إلى تذمّر إرميا. أمامه ترتعش الأرض والشعوب. ولكنّه يستجيب دعاء موسى وهارون وصموئيل وكل الذين يدعون باسمه (مز ٩٩ : ١ – ٦).

إله الأنبياء هو إله شعب إسرائيل، ليس هو بخاصة الشعب ومَلِكه، بل الشعب مُلك له. أيتجاسر الشعب إذن فيجحد ربه؟ فلئن فعل، يكون مصيره كمصير الحشيش الملتهب

(أش ٥ : ٢٤). فليترك الشعب الأصنام (أش ١٧ : ٧) وليتّكل على الرب لأنّه قدوس (أش ١٠ : ٢٠) ساكن بينهم (أش ١٢ : ٦) بقدرته وأمانته، ولأنّه بَعد الشدّة سيُعيد السرور إلى البائسين والبهجة إلى المساكين (أش ٢٩ : ١٩).

إله الأنبياء هو الإله العادل الذي يَعِد ويصدق في وعده ووعيده. ولكنّ هناك نصوصاً جعلته إله الخير وإله الشر معًا. فهو الذي قسّى قلب فرعون ليصنع آياته بين المصريين (خر ١٠ : ١٠، ٢٠ – ٢٧). وهو الذي أغرى داود فأحصى شعب إسرائيل فحلّت بهم الضربة (٢ صم ٢٤ : ١ ي). وهو الذي أرسل من يغوي آحاب (١ مل ٢٢ : ١٩ – ٣٢) ومن يمتحن أيّوب ويذيقه الألم والشقاء (أي ١ – ٢). قال بلسان عاموس: «أيحدث شرّ في المدينة ولا يكون من الرب» (٣ : ٦)؟ وبلسان حبقوق: «أنا الذي أثار الكلدانيين عليكم يا شعبي» (١ : ٦). وبلسان هوشع: «أنا كالعث لبيت أفرائيم وكالنخر لآل يهوذا» (٥ : ١٢). وبفم أشعيا: «إسمعوا سماعًا ولا تفهموا، وانظروا نظرًا ولا تعرفوا. أجعل قلب هذا الشعب غليظاً وأذنه ثقيلةً وعينه مغمضة، لئلاّ يبصر بعينيه ويسمع بأذنه ويفهم بقلبه ويرجع فيشفى» (٦ : ٩ – ١٠). فأي إله إذن هذا الذي لا يأتي شرّ إلاّ بإرادته، ولا تكون نكبة إلاّ منه؟

نسارع إلى القول إنّ الكتاب الذي يقول إنّ الله قسّى قلب فرعون (خر ٤ : ٢١) يقول أيضاً إنّ فرعون قسّى قلبه (خر ٧ : ١٣)، فكان مسؤولاً عن تصلّب قلبه (خر ٧ : ٢٢) وتدمير شعبه. وإنّ ١ أخ ٢١ : ١ ي يفسّر ما قاله ٢ صم ٢٤ : لا، لم يجرّب الله داود، بل هو الشيطان (رج أي ١ : ٧ ي؛ ٢ : ١ ي حيث يلعب الشيطان دور المجرب) جرّبه ودفعه إلى أن يحصي الشعب، كأنّ الشعب مُلك المَلِك لا مُلك الله. ثمّ إنّ هناك كوارث تحلّ بالناس يكون أساسها عوامل الطبيعة أو ارادة الشر عند البشر. ولكنّ الشيطان الذي أدخل الشر والموت إلى العالم (حك ٢ : ٢٤. في حك ١ : ١٣ نقرأ: ليس الموت من صنع الله ولا هلاك الأحياء يسرّه) نراه في صورة الحيّة التي صنعها الرب (تك ٣ : ١) كما صنع سائر المخلوقات. فكيف نفهم كلام الأنبياء إذن؟

كان الفكر الذي انتشر حول الأنبياء يقسم العالم معسكرين، معسكر الخير الذي يسيطر عليه الله، ومعسكر الشرّ الذي يخاصم الله (كلمة شيطان تعني في الأصل الخصم والمخاصم). ولكنّ الله هو السيّد المطلق على كل ما يحدث في الكون كلّه. قال مز ١٣٩ : ٨: «إن

صعدتُ إلى السماء (موضع الخير والحياة) فأنت هناك. وإن اضطجعتُ في الجحيم (موضع الشر والموت) فأنت حاضر، وقدرتك تفعل هنا وهناك». من أجل هذا شدّد الأنبياء على عدالة الله في معاقبة شعبه الخاطئ. ولقد قال الشعب في القديم: «ليس طريق الرب بمستقيم». وأجابهم الرب: «إسمعوا يا آل إسرائيل: أطريقي غير مستقيم؟ أليست طرقكم غير مستقيمة» (حز ١٨ : ٢٥)؟ وسيجيب القدّيس بولس على المشكّك بعدالة الله ورحمته قائلاً: «من أنت أيّها الإنسان حتى تعترض على الله» (روم ٩ : ٢٠)؟

ب) إله الأنبياء هو إله التاريخ

يستطيب الأنبياء أن يتأمّلوا في التاريخ، لأنّهم يرون فيه عمل الله. من أنهض الصديق من المشرق؟ الله هو الذي صنع. من سيّر العُمي في طريق لا يعرفونه؟ الله هو الذي صنع. من جعل يعقوب سلبًا وإسرائيل نهبًا؟ الله هو الذي صنع (أش ٤١ : ٤؛ ٤٢ : ١٦، ٢٤). هذا الإله يراه عاموس في الأحداث: في الجراد الزاحف والقحط والجفاف وتجمّع الأسلحة والهزّات الأرضية (ف ٧ – ٩). ويبحث هوشع عن تفسير لكذب معاصريه وبحثهم عن الملذّات في تصرّف يعقوب، أبي الآباء (١٢ : ٣ – ١٥). ولكنّنا نتوقّف عند نبيَّين عُرفا بنظرتها الثابتة إلى التاريخ: أشعيا وحزقيال.

أولاً: أشعيا

يشكّل التاريخ في نظر أشعيا وحدة متماسكة، يجمع بين الماضي (٨ : ٢٣)، يوم مديان (٩ : ٣)، والحاضر، يوم الاجتياح الأرامي الأفرائيمي (٧ : ١ – ٩)، والمستقبل المتجسّد في شخص عمّانوئيل (٧ : ١٤ – ٢٦). وكل هذا يوجّهه الله بحسب مخططه. فقد قصد ولن يتراجع (رج عا ١ : ٦ – ٩). فهو سيّد التاريخ، والتاريخ من عمله (أش ٥ : ١٢ – ١٩)، يتّجه معارضاً مخططات البشر (أش ١٠ : ١٢: عمل سنحاريب)؛ من خلاله يكتشف الشعب أنّ الرب حاضر في وسطه (أش ٣٩ : ٢٣)، فيسير وراءه نابذًا المخطّطات البشرية الهزيلة وناظرًا إلى الرجاء المسيحاني.

ثانيًا: حزقيال

إنّ حزقيال يرى أنّ مكان معرفة الله، بعد الجلاء، لن يكون الهيكل أو ممارسات العبادة، بل مسيرة التاريخ. على هذا النحو سيعرف بنو إسرائيل ويهوذا الله عبر التاريخ من خلال العقاب الذي استحقّوه بسبب خطاياهم (حز ٥ : ١٣)، وسيكتشفونه عندما يرون

الجثث حول المذابح والمعابد (حز ٦ : ١٤)، وسيعرف الكل الرب من خلال أحداث التاريخ: كل شجر الحقل (حز ١٧ : ٢٤)، كل البشر (حز ٢١ : ٤)، كل سكّان مصر (حز ٢٩ : ٦)، كل أبناء عمون وموآب وأدوم وفلسطين (حز ٢٥ : ٥ — ١٧) ومصر (حز ٢٦ : ٦ — ٩)، وكل الأمم (حز ٣٦ : ٣).

ولكنّ الرب لا يكشف عن ذاته فقط عبر القصاص الذي يصيب الأمم، بل أيضاً عبر الخلاص الذي يدلّ على أمانته لعهده وعلى رحمته الحانية على شعبه. قال الرب لأورشليم: «وأذكر أنا عهدي معكِ في أيّام حياتكِ، وأقيم لك عهدًا أبديًا... وأقيم عهدي معكِ فتعلمين أنّي أنا الرب» (حز ١٦ : ٦٠ ي). وعندما يحدّثنا حزقيال عن رعاة بني إسرائيل فهو يتطلّع إلى يوم يحرّر فيه الله شعبه من كل ضيق فيعلمون «أنّي أنا الرب حين أكسر أغلال نيرهم وأنقذهم من أيدي الذين استعبدوهم» (حز ٣٤ : ٢٧ ي).

ج) إله الأنبياء هو إله الرجاء

الرجاء هو ما ينتظره الأنبياء ويوجّهون إليه أنظار الشعب فيشحذون رغباته. الرجاء يجعل الإنسان هدفًا يصبو إليه وخيرًا يتمنّى الحصول عليه.

ماذا كان ينتظر إيليا وأليشاع؟ كانا يقولان مع مز ٤ : ٧: من يرينا الخير والسعادة والسلام؟ من يعطينا النعمة ويغمرنا بالعدالة؟ إنّ العدالة تساعدنا على الحصول على السعادة (تث ٣٣ : ٢١) وتعيد السلام إلى البلاد، ونعمة الرب خير وفير، فالرب يعطي عطاياه والأرض تعطي ثمرها (مز ٨٥ : ١٣). في هذا المعنى، نقرأ في هو ١٤ : ١٠ ي: يكون الرب كالندى لشعبه فتكون لهم الحنطة والخمر والزيت. ويترجّى الشعب عند عاموس (٩ : ١١ — ١٥) وأشعيا (١١ : ١ — ١٠) ملكًا بحسب قلب الله، به يعرفون سلامًا على الحدود وخيرًا في الداخل، يقضي للبائسين بالعدل ويحكم لبائسي الأرض بالإنصاف؛ تضرب كلمته البلاد كما بالعصا، وحكمُ شفتيه يُهلك المنافق فيسكن الذئب مع الحمل ويربض النمر مع الجدي.

وهذا الرجاء يرتبط بيوم يتجلّى فيه الرب فيحلّ السلام وسط شعبه. إنّه يوم الرب (عا ٥ : ١٨)، يوم انتصاره على الأمم من أجل شعبه، ويوم انتصاره للأمم على قوى الشر. في هذا يقول إرميا: «هكذا قال الرب على جميع جيران شعبه الأشرار... سأرجع وأرحمهم

وأعيدهم كلاًّ إلى بلاده، إلى أرضه. فإن تعلّموا أن يسلكوا مثل شعبي، فإنّهم يسكنون بين شعبي» (١٢ : ١٤ ي). ويقول أشعيا: «في ذلك اليوم تكون خمس مدن في أرض مصر تتكلّم بلغة كنعان (أي العبرانية) وتحلف أنّها تخصّ الرب القدير... في ذلك اليوم يكون مذبح للرب في أرض مصر، فيكون علامة تشهد أنّ الرب القدير حاضر في مصر» (١٩ : ١٦ ي). وعندما يصرخ المصريون كما صرخ العبرانيون (خر ١٤ : ١٠) إلى الرب لينقذهم من مضايقهم، فالرب يرسل إليهم مخلّصاً يدافع عنهم وينقذهم.

ولكنّ يوم الرب هذا ليس يومًا كسائر الأيّام. إنّه آخر الأيّام (أش ٢ : ٢؛ إر ٢٣ : ٢٠). يقول فيه صفنيا: «قريب يوم الرب العظيم، قريب وسريع جدًّا. يوم الرب مرّ ومجيئه يجعل الجبابرة يصرخون. يوم الرب يوم الغضب، يوم الضرر والضيق...» (١ : ١٤ ي). وينطلق دانيال (١٢ : ١ ي) مع غيره من كتب الرؤى ليحدّثنا عن تبديل في العالم ما كان لأحد أن يتخيّله.

وبعد يوم الغضب هذا تبقى بقيّة، ولن يبقى إلاّ بقيّة (أش ١٥ : ٩؛ ١٦ : ١٤). في ذلك اليوم، يقول الرب، أجمع البعيدين والمشرّدين وأرعى الباقين منهم، وأجعل العرج يمشون والجياع والعطاش أمّة عظيمة فيملك الرب عليهم في جبل صهيون من الآن وإلى الأبد (مي ٤ : ٦ – ٧). أمّا في نظر أشعيا (٧ : ٩؛ ٨ : ١١ – ٢٣) فالبقية تتكوّن من قلّة من المؤمنين الذين يسمعون كلام الله، من المساكين الملتجئين إلى صهيون (أش ١٤ : ٢٨ – ٢٣؛ ٢٥ : ١٥ – ٢٠) ومن الملك المسيح (عمّانوئيل) الذي هو حجر كريم في قلب صهيون (أش ٢٨ : ١٦ ي)، وزرع مقدّس وجذع في شجرة جديدة هي شعب الله (أش ٦ : ١٣). وإنّ هذه البقيّة، وإن قلّ عددها، إلاّ أنّها ستتقبّل مواعيد الخلاص. تُشتَّت، ولكنّها ستتجمّع من جديد (أش ١ : ١١ – ١٦) وتدخل بلاد الله الواسعة فتعرف النصر والازدهار ويصل بواسطتها الخلاص إلى الأمم، إلى أقاصي الأرض (أش ٢٩ : ٣ – ٦).

٥ – علاقة الأنبياء بمحيطهم

أ) الأنبياء وشعائر العبادة

نلاحظ من جهة أنّ الأنبياء يعارضون شعائر العبادة في شعب إسرائيل، والأسباب هي: نقص في استعداد المؤمنين: يعصون الله ثمّ يقرّبون له ذبائحهم (عا ٣ : ١٣ – ١٤)؛ وأسبقية الوصايا الأخلاقية على وصايا العبادة: أزيلوا شر أعمالكم عندما تأتون اليّ (أش

١ : ١٦ - ١٧)؛ وفساد الممارسات التقوية العائد إلى فساد المكان الذي تقام فيه: معابد الشمال الوثنية مرتبطة بسلطة الملك (عا ٣ : ١٤)، وهي أماكن ذبائح ممقوتة (أش ١ : ١١-١٥)، وموضع شرك (إر ٧ : ١٦ - ٢٠)، ومحل سكر وعربدة (مي ٢ : ١١).

فلقد تشوّه الإيمان بيهوه، وأخذت ممارساتُ بني إسرائيل الكثيرَ عن ممارسات الكنعانيين (أش ١ : ٢٩). ولنا في ذلك مثل المشارف وهي المعابد القائمة على رؤوس المرتفعات: كانت في البداية معبدًا شرعيًا، ثمّ صارت موضع التباس وشك، وأخيرًا ألغيت ولم يبق منها إلاّ هيكل أورشليم كمكان وحيد تقدَّم فيه الذبائح.

لا شك في أنّ فكرة المعابد جاءت إلى شعب إسرائيل العائش في البداوة من فينيقية وسورية. ولا ننسَ أنّ الفينيقيين هم الذين بنوا هيكل أورشليم وصنعوا جميع آنيته (١ مل ٥ : ١٨؛ ٧ : ٤٥)، كما بنوا مدينة السامرة بما فيها من هياكل وقصور (١ مل ١٦ : ٢٤ ي). وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا لم يتحمّس النبي ناتان (٢ صم ٧ : ١ - ٥) لفكرة داود أن يبني هيكلاً للرب فهذا أمر غريب عن التقليد اليهوهي (عا ٥ : ٢٥)، والبناء الفخم لا يتّفق وتمجيد الله (أش ٦٦ : ١)، ويجعل شعائر الدين تحلّ محلّ العلاقة المباشرة بالرب (إر ٣١ : ٣٣ - ٣٤).

ولكنّنا نلاحظ من جهة أخرى أنّ الأنبياء يولون العبادة اهتمامهم. وإن انتقدوها فهم إنّما ينتقدون لا جوهرها بل طريقة ممارستها. على هذا نقول إنّ الهيكل هو المكان الذي اختاره الأنبياء ليعلنوا فيه كلام الله (أش ٦ : ١ ي)، ولاسيّما عندما مُنعوا من مخاطبة الناس في سواه من الأماكن العامة (إر ٧ : ١ - ٦)؛ ونقول إنّ الأنبياء ردّدوا ما قالته تقاليد العبادة، كما نجدها في سفر المزامير، عن قداسة الله وسلطانه الشامل؛ ونقول إنّ الأنبياء تطلّعوا إلى العبادة الحقّة فدعوا الشعب إلى التماس الرب (عا ٥ : ٤ - ٦) والتعرّف إليه (هو ٤ : ١ - ١٠)؛ ونقول أخيرًا إنّ الأنبياء اشتركوا في حفلات العبادة فجاءت بعض أقوالهم شرحًا لهذه الحفلات (حب ٣ : ١ ي؛ نا ١ : ٢ ي). إنّ كل ما يريده الأنبياء هو أن لا تكون ممارسات العبادة عقيمة، بل أن تبدّل حياة الناس من حال إلى حال بحسب كلام الله، فتصبح كالينبوع الجاري من الهيكل (حز ٤٧ : ١ ي) الذي يشفي ويُحيي.

ب) شفاعة النبي

إنّ النبي يتضامن مع شعبه. فأشعيا (٦ : ٥) هو دنس الشفتين ويقيم وسط شعب دنس الشفاه؛ وحزقيال (١٣ : ٥) يندّد بالأنبياء الكذبة الذين يتهرّبون من مسؤوليتهم، ويعتبر نفسه رقيبًا على شعبه ومسؤولاً عنهم (حز ٣ : ١٦ – ٢١). ولكن عندما لا يسمع الشعب، يحسّ النبيّ وكأنّه غريب عنهم، ويشعر بأنّ الهوة كبيرة بينه وبينهم (إر ١٥ : ١٠، ١٧ = رجل خصام ونزاع) فيلقي تعليمه في أذن تلاميذه (أش ٨ : ١٦). ولكن عندما تحلّ النكبة، يعود التماسك بين الشعب والنبي الذي يعيش في أعمق أعماقه الشرّ الذي يرزح الشعب تحته. وهكذا ذهب إرميا إلى سبي مصر كما ذهب بنو أورشليم إلى سبي بابل (إر ٤٢ : ١ ي)؛ أمّا عبد يهوه (أش ٥٣ : ١١ ي) فحمل آثام الكثيرين مضحّيًا بنفسه من أجلهم.

وإنّ هذا التضامن يبرز خصوصاً عندما يتشفّع النبي من أجل شعبه. فإبراهيم قد صلّى من أجل سدوم (تك ١٨ : ١٦ – ٣٣)، وتشفّع، وهو النبي، بأهل بيت أبيملك (تك ٢٠ : ٧، ١٧) فشفاهم الله؛ وتشفّع موسى من أجل الشعب (خر ١٥ : ٢٢ – ٢٣) ومن أجل فرعون (خر ٨ : ٤؛ ٩ : ٢٧)، ومن أجل مريم أخته (عد ١٢ : ١٣). ولقد رافقت صلاتُه شعبَه في الجهاد (خر ١٧ : ٩ – ١٣) فحصل له على مغفرة خطاياه (خر ٣٢ : ١١ – ١٤) وخلّصه من الموت واقفًا بوجه الغضب الإلهي (عد ١١ : ٢٠)؛ وقد قال يومًا للرب: «إغفر خطيئتهم، وإلاّ فامحُ اسمي من كتاب الحياة الذي كتبته» (خر ٣٢ : ٣٢). وتشفّع صموئيل من أجل الشعب (١ صم ٧ : ٥؛ ٨ : ٦) وإيليا (١ مل ١٧ : ٢٠) من أجل الأرملة، وأليشاع (٢ مل ٤ : ٣٣) وعاموس (٧ : ٢٥) وأشعيا من أجل حزقيا الملك (٣٧ : ٤) وإرميا لأجل شعبه في الضيق (٣٧ : ٣؛ ٤٢ : ٢) ويونان من أجل البحّارة (١ : ٦).

ج) الأنبياء والملوك

تعوّد الشرق أن يرى الأنبياء قُربَ الملوك. فلقد وقفوا إلى جانب شاول ثمّ تركوه (١ صم ٢٨ : ٤ – ٦)؛ وكان لداود الرائي والنبي جاد (١ صم ٢٢ : ٥) الذي تدخّل عندما قام الملك بإحصاء الشعب (٢ صم ٢٤ : ١)، وناتان الذي تنبأ على بيت داود (٢ صم ٧ : ١:

ي) ثمّ وبّخ الملك لأنّه خطف بتشابع وقتل زوجها أوريا الحثّي (٢ صم ١٢ : ١ ي)؛ ولعب ناتان كذلك دورًا مع سليمان فسهّل له المُلك على حساب أخيه أدونيا (١ مل ١ : ١ ي)؛ وشجّع أحيا النبي يربعام لينفصل عن رحبعام (١ مل ١١ : ٢٩ ي). ولقد لجأ الملوك أنفسهم إلى الأنبياء مرارًا. فآحاب ويوشافاط طلبا الأنبياء قبل الهجوم على راموت جلعاد (١ مل ٢٢ : ١ ي)؛ وسأل يوشافاط أليشاع ماذا يفعل (٢ مل ٣ : ١١)؛ وعندما هاجم سنحاريب أورشليم سأل حزقيالُ أشعيا (٣٨ : ١ ي) عمّا تصير إليه المدينة (٢ مل ١٩ : ١ – ٧)؛ واستنجد صدقيا برأي إرميا عندما اشتد الضيق على أورشليم (٢١ : ١ – ٧؛ ٣٧ : ١ ي).

د) الأنبياء في حياة الشعب

«لا يُحتقر نبيّ إلاّ في وطنه وبين أقربائه وأهل بيته» (مر ٦ : ٤). إنّ كلام يسوع هذا يلقي ضوءًا على مدى تقبّل الشعب لكلام الأنبياء. قال عاموس: «تأمرون الأنبياء، تقولون لهم: لا تتنبّأوا» (٢ : ١٢)؛ وقال أشعيا: «يقولون للرائين لا تروا، وللأنبياء لا تتنبأوا لنا بما هو الحق، بل كلّمونا كلامًا ملفّقًا وأخبرونا بالغوايات» (٣٠ : ١٠)؛ وقال إرميا مخاطبًا أورشليم: «كلّمتك... فقلتِ لا أسمع» (٢٢ : ٢١).

وإن سمع الناس كلام النبي، فهم يرفضون أن يصدّقوا أقواله وأن يؤمنوا بعمل الله في التاريخ وبسلطانه على الأحداث. يقولون بهزء: ليبادر الرب وليعجّل في عمله حتى نرى النتيجة. ليعرض مخطّطه لنرى هل يقدر على إتمامه. ويقولون أيضاً: هذه الرؤية التي يراها هذا النبي هي إلى أيّام بعيدة (حز ١٢ : ٢٦ – ٢٨). وهكذا صار النبي صوت طرب يستمعون إلى كلامه ولا يعملون به (حز ٣٣ : ٣٢).

وعندما وقف الأنبياء بوجه الحكماء والعظماء ليقولوا لهم إنّ الرب وحده هو سيّد التاريخ، وجدوا لديهم معارضة وتهجّمًا، فخاطبوهم بلهجة قاسية. لقد اعتدّ حكماء مصر بمشورتهم، ولكنّهم عجزوا عن معرفة ما ائتمر الله عليهم (أش ١٩ : ١١ – ١٣)؛ واعتبر ملك بابل أنّ قدرة الله وحكمته جعلتاه يبطش بالشعوب، ولكنّه لم يدرِ أنّه منشار أو قضيب تحرّكه يد الله (أش ١٠ : ١٣ – ١٥)؛ وحسب عظاء يهوذا أنّهم حكماء

فأضمحّلت حكمتهم (أش ٣٠: ١ – ٥)؛ أين حكمة تيمان (إر ٥٠: ٣٥)؟ لقد زالت، ولا حكيم إلاّ الله وحده.

فهل نتعجب والحالة هذه إن أفل نجم الأنبياء وما عاد الناس ينتظرون منهم شيئًا، بعد أن صاروا رمز الفشل الذي أصاب الأمّة ووصل بها إلى عتبة الموت؟ فأيّة حاجة إليهم؟ ثمّ إنّ الأنبياء لم يسعوا يومًا إلى البحث عن آذان صاغية، فجعل كلامُهم قلوبَ السامعين غليظة وعيونَهم أكثر عمى وآذانَهم أكثر صممًا. وعلاوة على ذلك، فإنّ كلام الأنبياء لم يتحقّق. لقد وعد حزقيال وأشعيا الثاني بأنّ الرب سيعيد بناء شعبه بطريقة عجيبة، فجاء الواقع بعيدًا عن الحلم، وما تحقّق منه تأخّر تحقيقه. لذلك حلّ الكاهن محلّ النبي، وبرز الحكيم الذي يبحث عن طريق خلاص جديدة في الشريعة، يتأمّل فيها (مز ١١٩: ١ ي) علّه يجد مرشدًا بديلاً للأنبياء.

ولكن مع ذلك، ظلّ انتظار الأنبياء شديدًا في قلب الإنسان. فهذا صاحب المزامير يتأوّه قائلاً: «لم نعد نرى آياتك، ولم يبق لنا نبي، ولا أحد يعلم إلى متى ستدوم هذه الحالة» (٧٤: ٩)؛ وأشعيا الثالث يتمنّى رجوع يوم يجعل فيه الرب في قلب بعض الناس روحه القدّوس (٦٣: ١١)؛ وانتظر الشعب في عهد السلوقيين (١ مك ٤: ٤٦؛ ٩: ٢٧؛ ١٤: ٤١) حتى يقوم نبي أمين يعطي جوابًا عن تساؤلات الناس، وينزع عنهم الضيق، ويحلّ محلّ الكاهن الأعظم عندما يحين الوقت. إنتظروا أنبياء على مثال إيليا (ملا ٣: ٢٣ – ٢٤؛ سي ٤٨: ١٠) أو موسى (تث ١٨: ١٥ – ١٨) أو سائر الأنبياء (مت ١٦: ١٤).

أمّا في نظرنا نحن المسيحيين: فيسوع هو ذلك النبي المنتظَر الذي قال فيه الإنجيل: «هذا هو ابني الحبيب فله اسمعوا» (مت ١٧: ٥). وهذا النبي الجديد أعاد المعجزات التي اجترحها موسى في البريّة (يو ٦: ٤)؛ فأطعم الآلاف من خبز السماء، وسقى العطاش من ماء الحياة (يو ٧: ٣٧)، ظهر في الجليل (يو ٧: ٥٢) فعلّم الناس أن يعبدوا الله بالنور والحق (يو ٤: ٢٤). هو أعظم الأنبياء (يو ١: ٣٠؛ رج مت ١١: ١١)، بل هو ابن الله، ومن دعا باسمه نال الخلاص (أع ٢: ٢١).

المراجع

AMERDING, C. E, – GASQUE, W, W, (éd), *A Guide to Biblical Prophecy,* Peabody, 1989.

AMSLER, S, et alii, *Les Prophètes et les livres prophétiques,* P. B. C. B, A. T 4, Paris, 1985.

BLENKINSOPP, J, *A History of Prophecy in Israel* (From the Settlement il the Land to the Hellenistic Period), Philadelphie, 1983.

COGGINS, R, et alii (éd), *Israel's Prophetic Tradition.* Essays in Honour of Peter R. Ackryod, Cambridge, 1982.

PETERSEN, D. L, *The Roles of Israel's Prophts,* JSOT, Suppl. Series 17, Sheffield, 1981.

COLLECTIF, *Anthropogical Perspectives on Old Testament Prophecy dans Semeia, 21,* 1981.

WILSON, R. R, *Prophecy and Society in Ancient Israel,* Philadelphie, 1980.

CARROLL, R. P, *When Prophey failed,* London, 1979.

BONNARD, P. E. et alii, *Prophètes d'Israêl,* SDB VIII (Paris, 1972) col 629 – 811.

CLEMENTS, R. E, *Prophecy and Covenant,* London, 1965.

Prophecy and Tradition, Atlanta, 1975.

FOHRER, G, *Die Propheten des Alten Testaments,* 7 vol. Gütersloh, 1974 – 1977.

JACOB, E, *Quelques travaux sur le prophétisme,* in RHPR 53 (1973) p. 415 – 425; 54 (1974) p. 523 – 550.

JOHNSON, A. R, *The Cultic Prophet in Ancient Israel,* Cardiff, 1944, 1962 (2 éd).

The Cultic Prophet and Israel' s Psaalmody, Cardiff, 1979.

KOCH, K, *Die profeten. 1. Assyrische Zeit,* Stuttgart, 1978. 2. Babylonische - persische Zeit, Stuttgart, 1980.

LINDBLOM, J, *Prophecy in Ancient Israel,* Oxford, 1962.

LODS, A, *Les prophètes d'Israêl et les débuts du judaïsme,* Paris, 1935, 1969 (2° éd).

McKANE, W, *Prophets and Wise Men,* London, 1965.

MONLOUBOU, L, *Les prophètes de l'A. T.,* C. E. 43, Paris, 1983.

NEHER, A, *L'essence du prophétisme,* Paris, 1955, 1972 (2° éd).

RAMLOT, L, *Prophétisme,* S. D. B. VIII (Paris 1972) col 811 – 1222.

SCHARBERT, J, *Die propheten Israels bis 700 V. Chr,* Köln, 1965.

Die propheten Israels um 600 V. Chr, Köln, 1970.

WESTERMANN, C, *Grundformen prophetischen Rede,* München, 1960.

الفصل الرابع عشر

سفر عاموس

١ – المقدّمة

عاموس هو أقدم نبي حُفظت لنا أقواله وأعماله في سفر خاص به. وُجد قبله أنبياء تحدّثت عنهم أسفار صموئيل والملوك، أنبياء تدخّلوا في تاريخ الشعب. أمّا عاموس فيفتح سلسلة جديدة من ألانبياء «الكتّاب». سُموّا كذلك لأنّ التوراة احتفظت لنا بتدخّلهم في كتب حملت اسمهم. ولكنّ هذه الكتب ليست من تأليف الأنبياء، بل من تأليف تلاميذهم، مع العلم أنّ هناك مقاطع قيلت بصيغة المتكلّم فدوّنت بيدهم مثل خبر رؤى عاموس في ف ٧ – ٩.

عاموس هو نبي العدالة الاجتماعية. لقد نظّم الله حقًّا لكل شعب. ولكنّ حقّ البؤساء والوضعاء يُداس كلّ يوم. ولهذا سيُدافع الله عنه ويُعاقب الظالمين، وأوّلهم الملك نفسه.

عاموس هو نبي شعب الله كلّه. لا يعرف حدودًا بين الشمال والجنوب، بين السامرة وأورشليم. جاء من مملكة يهوذا، وانطلق يبشّر في مملكة إسرائيل، إذ لا حاجزَ يقف بوجه الله. لا شكّ في أنّ الشعب مقسّم على المستوى السياسي وعلى المستوى الديني، ولكنّ الله الذي اختاره لا يزال يحسبه واحدًا وسيطالبه: ماذا فعلت بهذه الوحدة؟

سفر عاموس هو الثالث بين الاثني عشر، بعد هوشع ويوئيل في التوراة العبرية. أمّا السبعينية فجعلته بعد هوشع وقبل ميخا ويوئيل. وتبعت السريانية الترتيب العبراني، وكذلك فعلت اللاتينية الشعبية.

٢ – من هو عاموس؟

اسمه يشير إلى فعل حمل، وهو اختصار عمسيا الذي يعني الرب يحمل. عاموس هو رجل من يهوذا (٧:١٢) أصله من تقوع (١:١) وهي مدينة صغيرة تبعد ٨ كلم إلى الجنوب الشرقي من بيت لحم، على حدود بريّة يهوذا التي تسمّى في هذا المكان برية تقوع (٢ أخ ٢٠:٢٠). كانت تقوع معروفة في أيّام داود (٢ صم ١٤:٢). وسيبني فيها يربعام حصنًا (٢ أخ ١١:٦). عرفت المنطقة المجاورة القطعان العديدة، وكان عاموس أحد الرعاة. هذا ما تدل عليه كلمة «بوقر» التي تصفه على أنّه كان صاحب ماشية (٢ مل ٣:٤)، كما تدلّ على أنه كان أجيرًا يرعى قطيع أحد الأغنياء أو ربّما مواشي الملك.

وكان عاموس، فضلاً عن اهتماماته برعاية المواشي، واخزَ جميّز (٧:١٤). كان ينخز الثمار ليجعلها حلوة وليعجّل في نضجها. ولكنّ هذه الشجرة لا تنبت في الفيافي، لذلك كان يتجوّل عاموس في الوديان التي تصل إلى البحر الميت أو في السهل الساحلي.

عاش عاموس في البريّة، فعرف بساطة الحياة وكره الترف، وكان مستقلّ الرأي أنوفًا. أخذ من الطبيعة التي عاش فيها صورًا مليئة بالقوّة ستدخل في تعليمه لأبناء المدينة (١:٢؛ ٣:٤ – ٥؛ ٥:١٩). واستقى في تأمّلاته في البريّة شيئًا من عظمة الله وسلطانه على الكون ومتطلّباته من شعبه.

هذا ما نعرفه عن الرجل. أمّا عن النبي، فلنا شاهد من عاموس نفسه على دعوته. نبّهه أمصيا الكاهن وهدّده، فأجاب: «أنا لست نبيًّا» (مثل الأنبياء الموظّفين لدى الملك)، ولا من جماعة الأنبياء (الذين كانوا يمارسون طقوسهم على صوت الموسيقى)، إنّما أنا راعي بقر وواخز جميز. أخذني الرب من وراء القطيع وقال لي: «اذهب من قبلي وتنبأ لشعبي إسرائيل» (٧:١٤ – ١٥). وهكذا أعلن عاموس ببساطة أنّ الله اختاره مباشرة فما استطاع أن يقاوم. الرب تكلّم، فأي نبي يتجاسر أن لا ينقل كلامه (٣:٨)؟ لم يكن شيء يُعِدّ عاموس لهذه المهمّة. فهو لم يكن نبيًا في البلاط الملكي، ولا من أبناء الأنبياء الذين يبحثون عن الانخطاف على صوت الآلات الموسيقية. بل كان ذاك المتكلّم باسم الرب بسلطان، فلم يستطع أحد أن يسكته.

متى تنبّأ عاموس؟ في الربع الثاني من القرن الثامن، يوم كان يملك في إسرائيل يربعام الثاني (٧٨٧ – ٧٤٧) وفي يهوذا عزّيا (٧٨١ – ٧٤٠). وهكذا يكون عاموس قد سبق

هوشع بعشر سنوات تقريبًا. في ذلك الوقت، كانت مملكة إسرائيل، مملكة القبائل عشر، تعرف ازدهارًا سياسيًا وماديًا كبيرًا، فشبّه الناس حكم يربعام الثاني بحكم داود وسليمان. ضعفت أرام (وعاصمتها دمشق) بسبب هجمات أشور على حدودها، فاستفاد يربعام من الظرف ليعيد مملكة إسرائيل إلى حدودها القديمة من ليبو حماه إلى بحر العربة أو البحر الميت (٢ مل ١٤ : ٢٥). فبعد سنوات من القلاقل، حلّت سنوات من السلام والازدهار، فانتعشت الحياة الاقتصادية وكثُر الغنى عند بعض الفئات والبذخ والترف. فبنوا بيوتًا فخمة، بل قصورًا، وأثّثوها بأفخر ما يمكن من السجاد والغطاءات الثمينة من اسرّة العاج والابنوس. فأخذت الفئة الميسورة من الناس تولم لنفسها الولائم ولا تهتمّ للغد. افتخروا بنجاح البارحة وانتظروا نجاحات جديدة في المستقبل. انتظروا يوم الرب وتمنّوا مجيئه، ولم يعلموا أنّ يوم الرب يكون يوم ظلمة لا يوم نور (٥ : ٨). وما اهتمّ العظماء بالشقاء البارز عند أبوابهم، وما فكّروا بالعاصفة الآتية، بالتهديد الذي يحمله تجلت فلاسر (٧٤٥ — ٧٢٧) الملك الأشوري.

في هذا الوقت لعلع صوت عاموس في مدن مملكة الشمال ومعابدها. تنبّأ أوّلاً في بيت إيل، وهو المعبد الرئيسي الذي حاول أن يزاحم هيكل أورشليم، بمناسبة أحد الأعياد السنوية (٤ : ٤ — ٥). وأصابت أقواله مدينة السامرة. قال في العظماء: «لا يعرفون أن يتصرّفوا باستقامة، بل يخزنون في قصورهم كل ما أتاهم به الظلم والسلب» (٣ : ١٠). «ينامون على أسرّة من عاج، ويأكلون الحملان من الغنم والعجول من وسط المعلف... يغنّون على صوت العود... ويشربون الخمر بالكؤوس العريضة، ويتطيبّون بأطيب العطور ولا يكتئبون للكارثة التي تهدّد قبائل يوسف» (٦ : ١ — ٧)، أي إفرائيم ومنسّى.

أعلن عاموس أقواله القاطعة العنيفة، فامتلأت البلاد منها (٧ : ١٠)، وجاءت تهديداته مرعبة. كان قد أمل أن يغفر الربُ لشعبه التائب (٧ : ١ — ٦)، ولكنّه فهم الحقيقة القاسية: يد الرب ممدودة لتضرب وهي لن تتراجع (٧ : ٧ — ٩). فتُدمَّر المعابد، وتزول السلالة الملكية، ويمضي الشعب إلى المنفى. لقد أتت النهاية (٨ : ١ — ٣). غير أنّ مثل هذا الكلام الجريء لا يفلت من العقاب. فوشى أمصيا، كاهن بيت إيل، بعاموس إلى يربعام وقال: إنّه يثير القلاقل والفتن (٧ : ١٠ — ١٣). وطلب أمصيا منه أن يترك البلاد ويعود إلى يهوذا. فترك عاموس مملكة الشمال، ولم تدُم رسالته النبوية سوى بضعة

أشهر. وعاد إلى وظيفته الأولى، إلى قطعانه وجميزاته. وعاد إلى صمت البرية يستعيد أقواله قبل ان تدوّن بعد الأحداث التي عصفت بالبلاد سنة ٧٣٤ – ٧٣٢ (٢ مل ١٥ : ٢٩)، فبيّنت أن أقوال النبي تحقّقت.

٣ – تصميم سفر عاموس

بعد العنوان (١ : ١) ومقدمة قصيرة (١ : ٢) نقرأ ثلاثة اقسام (١ : ٣ – ٩ : ١٠) وخاتمة (٩ : ١١ – ١٥) تبيّن لنا أنّ الربّ يعيد بناء شعبه.

القسم الأوّل (١ : ٣ – ٢ : ١٦) يقدّم دينونة على مملكة إسرائيل وستّ أمم تحيط بها. دمشق وأرام، غزة والفلسطيون، صور وفينيقية، أدوم، عمون، موآب، وأخيرًا مملكة إسرائيل. كثرت معاصيهم، فعزم الرب على عقابهم.

ويتضمّن القسم الثاني (٣ : ١ – ٦ : ١٤) تنبيهات وتهديدات لمملكة إسرائيل. العقاب قريب وسيكون مريعًا بسبب خطايا الأغنياء ولاسيّمَا النساء. وسيصيب السامرة الفاسدة وبيت إيل المترفة. ويحرّض عاموس الشعب، وينبّههم إلى أهمّية التوبة وعدم الاكتفاء بعبادة خارجية. ولكنّهم لم يتوبوا، لهذا سيأتي يوم الرب الرهيب الذي يغطّي البلاد كالظلمة.

ونقرأ في القسم الثالث (٧ : ١ – ٩ : ١٠) خمس رؤى: الجراد، الجفاف، خيط البناء، سلة الثمار الناضجة، وسقوط المعبد. وبين هذه الرؤى نعرف أنّه سيكون جوع وعطش إلى كلمة الله (٨ : ١١ – ١٢)، وأنّ الخطأة يهلكون وحدهم (٩ : ٧ – ١٠) بينما تبقى بقية.

وبعد أن كاد اليأس يدبّ في القلوب، جاءت الخاتمة (٩ : ١١ – ١٥) تعيد الرجاء إلى شعب الله بعد المحنة التي ألمّت به. كان مسكن داود قد سقط، وها هو الرب يقيمه ويسدّ ثلمه ويعيد بناء ما تهدم منه. سيغرس الرب شعبه من جديد على أرضه، فلا يقتلعه أحد.

٤ – تعليم سفر عاموس

موضوع تعليم عاموس هو عظمة الله وسلطانه وعدالته التي تصل إلى كل الأمم، ومحبّته التي خصّ بها شعبه ولن يتراجع. يذكّرنا النبي بمتطلّبات الشريعة ولاسيّمَا تلك التي تنظّم شعائر العبادة، وتحدّد حقوق الفقراء والمساكين. أعلن عاموس بصوت احتفالي ومهيب

كلامًا قاسيًا إلى الأغنياء والعظماء والقضاة والكهنة. إنّ العبادة التي يرضى الله عنها، هي التي نمارسها في البرّ والتواضع، ونقدم فيها جوابًا على حبّ الله.

و إله عاموس هو الإله الغيور والمحبّ. يمكنه أن يسمح أن ينجذب العالم الشرير بثقله فيبتعد عن الرب، ويقدر أن يتغلّب على ثقل الخطيئة وعلى جنون الخاطئين الذين يعيشون بعيدين عن الرب وعن شريعته. وهذا ما فعل من أجل شعب إسرائيل وكل الذين يرتبطون روحيًا بإسرائيل. يمكنه أن يعاقب الخاطئ بسبب خطيئته وتكبّره، ويمكنه أن يُفيض غفرانه ونعمته حيث فاضت الخطايا والذنوب. ويعلمنا عاموس أيضاً أنّ صلاة الإنسان تفعل في قلب الله، فتؤثّر فيه وتجعله يعود عن بعض قراراته. وهذا التشفّع الذي قام به النبي من أجل شعبه، سيجد كماله في صلاة يسوع من أجل أحبّائه ليلة موته (يو ١٧: ١ ي).

الرب هو سيّد البشر وسائر الخلائق، ولا حدود لسلطانه. الرب هو سيّد الطبيعة المطلق. صنع الجبال، وخلق الريح، وكشف مشاريعه للبشر، وحوّل الظلمة إلى الضياء (٤: ١٣). صنع الثريا والجوزاء، وحوّل الظلام إلى ضياء... يدعو مياه البحر فيفيضها على وجه الأرض. اسمه الرب (٥: ٨ – ٩؛ رج ٩: ٥ – ٦). كل قوى الكون هي في خدمة الرب، وهو يوزّع الخيرات والشرور، فلا مكان للصدفة أو لإله آخر. ولا حدود لعلم الرب ولعمله (٩: ١ – ٤)، فسلطانه سلطان مطلَق على كل الأحداث، وهو ينظّم مصير الشعوب ويحدّد لكل واحد عمله (٩: ٧) فيؤول كل شيء لتتميم قصده. يعاقب الشعوب حين يتجاوزون شرائع العدالة والمحبّة (١: ٣ – ٢: ٣)، لأنّه إله العدالة الذي يتدخّل ليضع حدًّا للظلم.

أمّا الموضوع الثاني فهو خطيئة الإنسان، ولا سيّمَا خطيئة شعب إسرائيل التي بلغت حدًّا من الشر جعل الغفران مستحيلاً. حاول الرب بضرباته أن يجعل شعبه يعود إلى نفسه ويرجع إليه (٤: ٦ – ١١) ولكن عبثًا. مرتين سمع صلاة نبيّه فحنّ قلبه (٧: ١ – ٦)، ولكنّ إسرائيل رفض أن يعود. فالشرّ فيه عميق ولا دواء له. وهاجم النبي العظماء والموسرين العائشين في البذخ، والملاّكين الكبار الذين يظلمون المزارع الفقير، والقضاة الذين يرتشون فيفسدون العدالة. وبعد هذا يأتون ويقدمون ذبائحهم. ولكنّ الرب يقول لهم: أبغضتُ أعيادكم ورذلتُها ولا أرضى عن تقادمكم (٥: ٢١). صارت العبادة خطيئةٌ تزاد

على الخطايا الأخرى، لأنّها ارتبطت بالفسق والأنانية والظلم الاجتماعي. أبغِضوا الشر وأحبّوا الخير، واجعلوا الحقّ يسود في المحاكم (٥ : ١٥).

وما يزيد خطيئة شعب إسرائيل خطورة، هو أنّه راض بحاله، فخور بانتصاراته، ومتأكّد أنّ الله معه (٥ : ١٤). فيقف عاموس بوجه هذا الوهم. لا شكّ في أنّ الرب اختار شعب إسرائيل، ولكنّ هذا الاختيار لا يؤمّن لهم الحماية مهما كانت الظروف. إذا أخطأ إسرائيل فسيُعاقَب بقساوة، لأنّ حقوق العدالة تتغلّب على امتياز الاختيار، والربّ يعاقب الشر أينما وجده، أكان في أرض إسرائيل أم خارج إسرائيل. إن لم يتُب الشعب، فعدالة الله ستفعل فعلها... ولكنّ الكلمة الأخيرة ليست للعقاب الذي يحمل اليأس، بل للبركة التي تفتح أمامنا باب الرجاء.

٥ – النبي أمام المجتمع

كان عاموس أوّل نبي ندّد بالحياة الاجتماعية في عصره. وسيتبعه سائر الأنبياء الذين هم شهود الرب في شعبه. وسيهاجم هوشع واشعيا وميخا وخلفاؤهم الممسكين بالسلطة الذين يتجاوزون سلطتهم فيقوون ويغتنون على حساب المساكين في الأمّة: الأرامل واليتامى والأغراب والعمّال المياومون، والفلاحون الذين يرزحون تحت الديون. كل هؤلاء تُداس حقوقهم باسم مجتمع لا يقيم وزنًا إلاّ للقوّة والمال. لهذا تهدّد الوضع الاقتصادي والسياسي والثقافي والديني. حينئذ وجد المجتمع في هؤلاء الأنبياء محامين مقتنعين بالقضية التي عنها يدافعون. احتجّوا على إبعاد قسم من شعب الله عن الحياة اليومية، ورفضوا أن يكون الفقراء ضحيّة مجتمع يسير إلى خرابه. وهاجموا شعائر عبادة هي، في غناها، إهانة لله، لأنّها تتجاهل الرباط الوثيق بين خدمة الله وخدمة القريب. أجل، مثل هذه الشعائر تخفي سلوكًا شريرًا وتتنافى وإرادة الله. فيطالب الأنبياء باحترام حقوق الناس، لا بالإكثار من الحفلات الدينـية؛ يطالبون بالعدل والاستقامة، لا بالتسابيح والذبائح التي تفرضها الطقوس.

قالوا في الماضي إنّ عاموس بدأ شكلاً جديدًا من الديانة في إسرائيل، مؤسّسًا على الأخلاق لا على الأمّة. وهكذا كان نبي تقوع أبا التوحيد الأخلاقي. قال أحد الشرّاح: اكتشف عاموس في أعماق ضميره، إلـهًا مشيئته هي الخير، ومتطلّباته ترافق الحق

والأخلاق. ما كان باستطاعته أن يقبل أن يدوس عباد هذا الإله الحق والعدالة في الحياة الفردية والاجتماعية. ففكرة العدالة بصورة خاصة وفكرة الأخلاق بصورة عامة تجسّدت في الله.

أمّا اليوم فقد اكتشفنا كم أنّ دَين عاموس كبير تجاه التقليد اليهودي. ونحن نفهم تدخّله في إطار اهتمامات تشهد لها نصوص البنتاتوكس التشريعية، حتّى ولو لم يكن عمل النبي مكمّلاً لعمل اللاوي المتخلّف عن واجبه. فنحن نرى توافقًا أساسيًا بين أقوال عاموس والحق اليهوي. فهناك نصوص عديدة تبيّن أنّ عاموس عرف الفرائض المعمول بها في أيّامه وأنّه عمل في خط كاتبيها. فالعودة إلى الشرائع واضحة في ٢:٨أ (تث ٢٤:١٢-١٣)، في ٢:٧ ب (تث ٢٣:١٩؛ ٢٧:٢٠)، في ٥:١٠ - ١٢ (تث ٢٨:٣٠ - ٣٣)، في ٨:٥ ب (تث ٢٥:١٣). لا يقدّم عاموس البراهين لأنّه غريب عن تحاليل المشترعين. ردّة الفعل عنده عفوية وهي تنبع من أعماق ضميره دون أن يُعمل الفكر فيها. ولهذا يذهب كلامه مباشرة في الحياة الملموسة مع تشعّباتها. هو لا يورد أبدًا النصّ الحرفي. ولكنّه يستند إلى الوصية الإلهيّة. هو لا يذكر أبدًا العهد وسيناء وموسى. فكلمته لا تحتاج إلى ضمان أو كفالة. كلمته آتيّة من قلب الله.

إذًا يدخل عاموس في تيّار فكري يتميّز به العالم اليهوي، ولكنّ سلطته ترتبط مباشرة بالله الذي وجّه إليه نداءه. هو لا يتصرّف ككاتب من الكتبة، بل كنبي واع لرسالته وحرّ من أي قيد غير كلمة الله.

ندّد أشعيا بسكان أورشليم مثل عاموس (عا ٥:٢١ - ٢٧) ليبيّن لهم أنّ الله كره محرقاتهم وأعيادهم وأنّه يطلب الخير والعدل (أش ١:١٠ - ١٧). وأشار هوشع إلى الطابع العابر والسطحي لتقوى شعبه، وذكّرهم أنّ الله لا يرضى بالذبائح، بل بالاتحاد مع أخصّائه (هو ٦:١ - ٦). وهاجم ميخا بعنف السلطات التي تستفيد من امتيازاتها لتسلب الفقراء الشيء القليل الذي يملكون (مي ٣:١ - ٤). فإن أردت أن تكون على وفاق مع الله، لا يكفي أن تقدّم له الذبائح العظيمة، بل أن تتبع حرفيًا إرادته التي عبّر عنها بوضوح: «قد بيّن لك أيّها الإنسان ما هو صالح وما يطلبه الرب منك: احترم حقّ الآخرين، أحبب الأمانة، واسهر في مسيرتك مع الله» (مي ٦:٦ - ٨).

لم يدافع الأنبياء وحدهم عن حقوق الفقراء ولم يطالبوا وحدهم بأن تكون العدالة هي هي للجميع. فالشريعة الإلهية في تعابيرها المتعدّدة تحمي الذين يُعامَلون كسلع وأشياء

وسط شعب الله، وتطلب أن تُقدَّم لهم المساعدة (خر٢٣؛ تث ١٥؛ لا ١٩). ولقد شدّد الحكماء على أهمّية العدالة والإنصاف (أم ١١:١؛ ١٦:١١ – ٢٠؛ ٢٠:١٠، ٢٨) وذكّروا أنّ البؤساء هم أيضاً خلائق الله (أم ١٤:٣١؛ ١٧:٥؛ ١٩:١٧). وتمنى صاحب المزامير وجود ملك يلهمه الله فيقيم العدالة ويدافع عن الضعيف (مز ٧٢). يريد أن يعترف الكبار بحق الصغار (مز ١٧؛ ٢٢؛ ٢٦) ويعتبر أنّ الفقراء هم «أصدقاء الرب» (مز ٩:١٠-١٣؛ ١٠:١٧ – ١٨؛ ٢٢:٢٧؛ ٢٥:٨ – ١٠). وقصارى القول، إنّ وحي الله في أرض إسرائيل يعلن اهتمام الله بكل الذين يعيشون على هامش المجتمع ويلقون المضايقات. ويؤكد متطلّباته من أجل العدالة في شعبه.

إنّ كلمة «عدل» (في العبرية: صدقه) لا تعني مجرد مساواة حسابية: أعطيك كذا فتعطيني كذا. فأفق العدالة في المنظار البيبلي أوسع بكثير، وهو يعني العلاقات البشرية بل الوجود البشري كلّه. بالعدالة يتمّ التناسق بين مختلف خلائق الله. وهذا التناسق هو وعد حياة ووفرة. أمّا الظلم فيحطّم وحدة عمل الخالق ويدخل الشواش إلى العالم والفوضى في المجتمع ويقود إلى الموت. وبالحكم (مشفط = الحكم العادل) يعود النظام كما كان، ويتجدّد الاتحاد بين الكائنات، وتصبح الحياة الفردية والاجتماعية ممكنة. نلاحظ مثلاً أنّ المرتّل يتمنى للملك إسرائيل العدالة والازدهار والخصب والمجد التي هي كلها علامة بركات الله (مز ٧٢).

إذًا يتوافق أنبياء إسرائيل مع التقليد التوراتي حين يوجّهون كلامهم إلى الشعب باسم الرب ويشدّدون على العدالة كأولى متطلبات الله. وهكذا يلتقون مع اهتمامات الشرق الأوسط القديم الذي يعرف أنّ سعادة البشر ترتبط بالطريقة التي بها يحترم الملوك حقوق الناس، ويتمنّى وجود أرض يحلّ فيها الإنصاف والتوافق محل الظلم والعنف.

يتّفق البيبليون على القول إنّ ازدهار مملكة الشمال في أيّام يربعام الثاني رافقه تصدّع في قلب المجتمع الإسرائيلي. فقام نظام سيطرت فيه التجاوزات وعدم المساواة: استفاد البعض من الظروف المؤاتية وحُرم الآخرون من خيرات كانوا يمتلكونها. ولقد دلّت التنقيبات في ترصة (تل الفارة) عاصمة مملكة إسرائيل، على وجود منطقة من المساكن المعدمة قرب حي غني جديد.

ولكنّ أصل الازمة التي ندّد بها عاموس وخلفاؤه تعود إلى زمن سليمان حيث تنظّمت سلطة مركزية متسلّطة ترافقها إدارة تسيطر على البلاد كلّها (١ مل ٤:١ – ٥:٨؛

٩ : ١٠ – ٢٨). ونستطيع أيضاً أن نرجع إلى زمن داود الذي جمع تحت سلطته لا يهوذا وإسرائيل وحسب، بل مجمل القبائل الإسرائيلية وسكّان كنعان الذين ظلوا في البلاد ولا سيّمَا في المدن. سيقدّم الكنعانيون للدولة الجديدة أطرها الهامة من أجل إدارة الأعمال الهامّة. وستكون نتيجة سياسة داود التلفيقـية أن تُخرج نظرتين لا تتوافقان في تنظيم المجتمع: نظرة أولى تجذره في التقاليد اليهوية القديمة حيث شعب الله يكون جماعة من الإخوة: يتساوون في الحقوق يتقاسمون أرضاً مالكها الحقيقي هو الله، ويسيرون حسب قاعدة تريد أن يكون لكل إنسان بيته وحصّته في الميراث (مي ٢ : ٢ ب). ونظرة ثانية تستوحي الفكر التاجر: في يد الملك سلطات تسمح له بامتلاك الأراضي والتجارة (٢ صم ٢٤ : ١٨ – ٢٥)، بالقوّة أو بالحيلة (مل ٢١)، فتصبح هذه الأراضي ملك التاج يوزّعها كما يشاء على رجال حاشيته.

يحاول الموظّفون أن يضعوا أيديهم على أراضي الفلاّحين. والفلاّحون ثقلت عليهم الديون فباعوا الأرض وصاروا مزارعين، ثمّ أفلسوا فباعوا أولادهم عبيدًا. إنّ هذه الطريقة الطبيعية في هذا «الاقتصاد الحر» أثارت ردّة فعل رافضة لدى الأنبياء. وهذا ما يفسّر موقف عاموس وميخا وغيرهما من الأنبياء.

وهكذا هاجم الأنبياء رأسمالية آتية من المدينة تجعل الرعب يسود في البلاد وتضع يدها على الأرض. رفضوا خيانة الفكر اليهودي فندّدوا بالشر ولم يكن لهم برنامج يقدّمونه لمعاصريهم سوى العودة إلى الرب والعمل بمشيئته. هم لا يتدخّلون باسم صراع الطبقات، كما قال البعض. إنّهم رسل أمينون لله الذي سيؤدّي الشعب والرؤساء حسابًا عن أعمالهم أمامه.

الفصل الخامس عشر

هوشع النبي

١ – النبي وعصره

أ – عصر النبي هوشع

تدخّل هوشع في مملكة الشمال على أيام يربعام الثاني وخلفائه (١ : ١). شاهد الانحطاط السريع لمملكة إسرائيل التي زعزعتها تمرّدات في القصر، فدلّت على ضعف سلطة مركزية يوم كان تجلت فلاسر الثالث (٧٤٧ – ٧٢٧) والأشوريون يجتاحون غربي القارة الأسيوية. كان هوشع شاهدًا على ملوك عابرين مثل زكريا بن يربعام الثاني الذي قُتل بعد ستة أشهر (سنة ٧٤٧)، وشلّوم قاتله الذي زال بعد بضعة أسابيع، وفقحيا بن مناحيم (٧٤٦ – ٧٣٧) الذي أطاح به فاقح (٧٣٥ – ٧٣٢) مرافقه بعدَ ملك دام سنتين. ولكن فاقح كان ضحيّة مؤامراة استفاد منها هوشع بن إيلة، آخر ملوك مملكة إسرائيل. ستسقط السامرة أمام الجيوش الآشورية الذين حاصروها حصارًا طويلاً. أُرسل السكانُ الاسرائيليون إلى المنفى، وأقام مكانهم مستوطنون غرباء. وهكذا زالت مملكة الشمال من خارطة المنطقة السياسية سنة ٧٢١/٧٢٢ (٢ مل ١٤ : ٢٣ – ١٧ : ٤١).

أعلن النبي هوشع نهايةَ سلالة ياهو التي كان يربعام الثاني أحد ممثليها المجيدين (١ : ٤). وأشار إلى المتغيّرات العنيفة التي حصلت لعرش السامرة (٧ : ٧؛ ٨ : ٤). وشجب حرب

الأخوة المسمّاة «الحرب الأرامية الافرائيمية»، التي جعلت مملكة إسرائيل تحالف دمشق ضد مملكة يهوذا حوالي سنة ٧٣٣/٧٣٤ (٥:٨ - ٦:٦؛ رج أش ٧ - ٨). وقد أشار إلى سياسة الملك هوشع المتردّدة: حسب هذا الملك ببلاهة، أنه يقدر أن يستند مرة إلى مصر ومرة إلى أشورية ليؤمّن مستقبل مملكته (٧:١١ - ١٢؛ ١٢:٢). قد يكون النبي عايش بداية حصار السامرة (١٣:١٠) لا سقوطها. هذا يعني أن رسالته امتدت سنوات طويلة قاربت الثلاثين سنة، بين سنة ٧٥٢ و سنة ٧٣٢.

ب – النبي

نحن لا نكاد نعرف شيئًا عن النبي الا اسم أبيه وذكر زواجه (ف ١، ٣). أصله من الشمال، لأنه يتكلّم دائمًا عن أماكن في افرائيم أو بنيامين: السامرة (٧:١؛ ٨:٥ - ٦؛ ١٠:٥ - ٧) الجلجال (٦:٨؛ ١٢:٢)، الرامة وجبعة (٥:٨). ولا يذكر مرة واحدة أورشليم أو مدينة من مدن يهوذا. يعرف التقاليد الشفهية المرتبطة بالخروج من مصر والبرية (١١:١؛ ١٢:١٠؛ ١٣:٤)، وبيعقوب وموسى (١٢:٣ - ٥، ١٣ - ١٤). ولكنّه يُهمل تقاليد الجنوب المُتعلّقة بداود وعاصمته. يختفي الانسان كليًا وراء رسالته التي يشرك فيها عائلته. إنه يختلف عن عاموس وأشعيا، فلا يقول متى وكيف وصار نبيا. إنه يريد أن يكون فقط فم الرب: بواسطته يتوجّه إله إسرائيل مباشرة إلى شعبه. وهكذا يتألف كتابه في قسمه الأكبر من سلسلة اعلانات يرسلها الرب إلى شعبه (٤:١ - ٥، ٦، ٩؛ ٢:٤ - ٢٥؛ ٤:٤ - ٩؛ ١٠:٩ - ١٥؛ ١١:١ - ٩؛ ١٢:١٠ - ١١؛ ١٣:٤ - ١٤؛ ١٤:٥ - ٩).

ونتساءل عن وضع هوشع قبل تدخّله كنبي في مملكة الشمال. رأى فيه بعض البيبليين فلاّحًا أو كاهنًا أو عضوًا من أعضاء الجماعاء النبوية. ولاحظ آخرون سعة معرفته، فقال إنه كان موظّفًا في البلاط. وقال آخرون: إنه ارتبط بالأوساط اللاوية التي تعود تقاليدها إلى موسى والتي ستكوّن المدرسة التي ستنتج سفر تثنية الاشتراع (تث ٣١:٩ - ١٣؛ ٣٣:١٠؛ هو ٤:٦؛ ٦:٦ - ٨:١٢). ألّف هؤلاء اللاويون حركة معارضة للكهنوت الرسمي والسياسة الملكية المعاصرة. ولكن كل هذا يبقى على مستوى الافتراضات.

أما اسمه فيشتّق من جذر يعني: ساعد، وسّع، أعان، خلّص. نترجمه: يهوه ساعد أو خلّص. وقد حمل هذا الاسمَ أشخاصٌ آخرون يرتبطون بقبيلة افرائيم وهي القبيلة الأهم

في مملكة الشمال: كان اسم يشوع الأوّل: هوشع (عد ١٣:٨، ١٦؛ ٣٢:٢٨). وهوشع كان اسم آخر ملك على السامرة (٢ مل ١٥:٣٠). ثم كان هوشع رئيس أحد عشائر افرائيم (نح ١٠:٢٤). قد يكون هوشع تصغير هوشعيا (نح ١٢:٣٢؛ أر ٤٢:١؛ ٤٣:٢). وهناك اسماء علم عديدة تكوّنت من جذر «يشع»: أليشاع، أشعيا، أما ميشع، ملك موآب، ويشوع (في اليونانية: يسوع) فترجع إلى جذر مرادف: شوع. كل هذه التسميات تشير إلى العون الذي يحمله الله إلى أخصّائه أو الذين ينتظرون منه المساعدة فيصرخون إليه.

ج – زواج هوشع

هناك مقطعان في سفر هوشع يرويان زواجه. الأوّل (ف ١) هو خبر من سيرته، يقول فيه النبي إنه سمع قول الرب فتزوّج زانية اسمها جومر وكان له منها ثلاثة أولاد غير شرعيين. الثاني (ف ٣) هو سيرة ذاتية، يروى فيه النبي كيف أن الرب أمره فاشترى امرأته الزانية وأعاد تربيتها بعد أن حجر عليها. يشكّل هذان الفصلان صعوبات كبرى. كيف نوفّق بين المعلومات التي يعطيان، وكيف نعيد تكوين ما حصل للنبي؟ وكان له أبناء عديدون شكّلت أسماؤهم تهديدًا لمعاصري هوشع: يزرعيل يعلن عقاب بيت ياهو الذي بدأ استلامه للحكم بمجزرة دموية. لوروحاما أي غير المحبوبة. هذا يعني أن زمن الرحمة مضى. لو عمي أي الذي ليس شعبي. هذا يعني ان مملكة إسرائيل ليست شعب الله وان العهد انقطع بين الله وشعبه. لن نهتم بما حدث لهوشع، بل بالتعليم الذي أراد أن ينقله عبر الأحداث التي عرفها هو وعياله.

يبدأ هوشع بعمل نبوي أتمه بناء على أمر الله. نحن أمام عمل يشكّك الناس، ولكنه يوضح لهم واقعهم الحقيقي أمام الله الذي يعتبرون انهم يكرمونه، ويندّد بخيانتهم الجذرية والمشينة التي تميّز سلوكهم. لا تتوقّف الشهادة البيبلية حول زواج هوشع على مشاكل النبي الخاصة. بل على شعب يزني متباعدًا عن الرب، ولا يطلب أن يركض إلا وراء عشّاقه، أي وراء قوى الحياة، التي ينتظر منها سندا يوميًا وفاعلاً.

٢ – سفر هوشع

أ – الميزات الأدبية

يعكس أسلوب هوشع طابع النبي الذي يجيش قلبه بالعاطفة. فالنبي ممتلئ بالبغض والحب معًا، وهو يكاد لا يسيطر على ألمه. لغته غنية ولكنها صعبة. وهناك كلمات لا نجدها إلا عنده. وقراءة كتابه تتطلّب انتباهًا خاصاً لأنّنا لا نجد فيه تصميمًا متماسكًا. ينتقل

هوشع في أقواله من نقيض إلى آخر، ويجعل أعداءه يتكلّمون دون أن ينبّه القارئ إلى ذلك. وبما انه جاء من الشمال وتكلّم لهجة خاصة بتلك المنطقة، فهذا يعقّد الأمور. ولهذا بدا نص هوشع غامضاً. وجعل المفسّرين يصحّحون بعض الكلمات، ولقد عرفت الترجمات القديمة الصعوبات التي نعرفها نحن اليوم.

ولكن هوشع هو كاتب حقيقي يعرف أن يتلاعب بالحروف والأحداث، وهذا أمر لا يحسّ به إلا قارئ النصّ العبري. فيقرب في ٩:٣ بين شوب (عاد، ثاب في العربية) ويشب (بقي. رج وثب في العربية)، وفي ١:١٠ بين طوب (طيب، صالح، جميل) وروب (جماعة. رج رب في السريانية: الكثرة). ويلمح مرارًا إلى افرائيم أولى قبائل إسرائيل فيقابلها في ٨:٩ مع «فرا» أي الحمار البري وفي ١٦:٩ مع «فرى» أي الثمر. ويُقابل في ١١:١٣ بين افرائيم ورفائيم (اعتنى، اهتم).

ويستعمل النبي الصور والتشابيه المأخوذة من الحياة العائلية، من عالم الحيوان والنبات. يبدو يهوه على التوالي بشكل زوج غاضب (٢:٤ – ١٥) وأب مليء بالحنان (١١:١ – ٤) وطبيب (٧:١؛ ١٤:٥) وراع (١٣:٥ – ٦ حسب اليونانية)، بل مثل أسد رهيب (٥:١٤) أو نمر أو دب (١٣:٧، ٨). وإسرائيل هو امرأة خائنة (٢:٤ – ١٥)، ابن يمشي أولى خطواته (١١:١ – ٤).

ويبدأ هوشع الجدال مع المتكلمين معه. يكشف لهم أن يهوه يريد أن يقاضي شعبه (٢:٤ – ١٥؛ ٤:١). ونجد في كلماته التهديد (٥:٨ – ٩؛ ١٣:٩ – ١١) والتوبيخ (٤:١٢ – ١٤؛ ٥:٧ – ١١) والحكم (٤:٧ – ١٠، ١٦ – ١٩؛ ٩:١ – ٦) والوعد (٢:١٦ – ١٧، ١٨ – ١٩، ٢١ – ٢٢). واعتبر بعض الشرّاح أن هوشع يضم مجموعات صغيرة أو كبيرة مثل عاموس. واعتبر آخرون انه مؤلّف من أقوال مُختلفة وُضع بعضها قرب البعض الآخر.

ب – تدوين الكتاب

وصل تعليم النبي إلى يهوذا قبل سقوط السامرة مع الهاربين الذين أفلتوا من الجيوش الأشورية. وأقواله التي هي صدى لنشاطه الطويل، قد جُمعت في أورشليم وزيدت عليها ملحقات يهوذاية (٢:١ – ٣؛ ٤:١٥؛ ١٢:١؛ ١٤:١٠). ولقد عمل المدوّنون في

مملكة الجنوب على تقسيمه قسمين (ف ١ – ٣، ٤ – ١٤)، ثم إلى مجموعات تنتهي كل منها بكلمة ايجابية حسب رسمة ستصبح كلاسيكية في التيار النبوي المُتأخر: بعد الدينونة المغفرة، وبعد الشقاء ساعة الخلاص.

ونستطيع أن نقسم الكتاب في وضعه الحالي كما يلي:

القسم الأوّل (ف ١ – ٣)

١:١: اشارة تاريخية.

أ – ٢:١ – ٩: تهديد / دينونة؛ ٢:١ – ٣: وعد.

ب – ٢:٤ – ١٥: تهديد / دينونة؛ ٢:١٦ – ٢٥: وعد.

ج – ٣:١ – ٤: تهديد / دينونة؛ ٣:٥: وعد.

القسم الثاني: (ف ٤ – ١٤)

أ – ٤:١ – ١١:٧: تهديد / دينونة؛ ١١:٨ – ١١: وعد. القسم الأوّل من رسالة هوشع.

ب – ١٢:١ – ١٤: تهديد / دينونة؛ ١٤:٢ – ٩: وعد. القسم الثاني من نشاط هوشع.

١٤:١٠: ملاحظة زيدت على الكتاب: من هو حكيم حتى يفهم هذه الأمور؟

مُلاحظة: تعود ٥:٨ – ١٤ إلى الحرب الأرامية الافرائيمية (حوالي ٧٣٢ – ٧٣٣). يستعيد الكاتب نشاطه في اطار دراماتيكي فيستشفّ نصر الحياة الأخير، يستشفّ انتصار الرب على الموت.

٣ – تعليم هوشع

أ – هو ١ – ٣

أوّلاً: من الاتهام الى التجديد

يندّد هوشع في كتابه بجرائم بني إسرائيل، ويُعلن الحكم عليهم حاملاً إليهم الأمل الذي يظهر من وقت إلى آخر. تعود ف ١ – ٣ إلى عمل تدويني جاء بعد النبي، وهي تقدّم ملخّصاً لتعليمه مُدخلة المحاور الرئيسية: اتهام إسرائيل، اعلان الحكم، الوعد بتجديد العلاقات بين الرب وأخصّائه.

ثانيًا: هوشع نبيُ حب خانه محبوبه (ف ٢)

نجد نموذجًا عما قلنا في ف ٢: يبدأ بدعوى على مملكة اسرائيل بامرأة تركت زوجها واستسلمت للزنى. لا يهمها إلا أن تسعى وراء محبيها لتقبض منهم أجرًا. نحن هنا أمام شعب الله: تخلّى عن الوصية الأولى فلم يَثق بإلهه ليؤمّن له ما يحتاج إليه من أجل حياته. إنه يطلبه لدى الالهة الأخرى، لدى البعل. يدلّ هوشع هنا على خطيئة إسرائيل الكبرى التي تقسم قلبه وشعائر عبادته بين الرب وقوى أخرى. وهكذا يتجاوز الشعب البند الأساسي في الرباط الذي يجمعه بالهه: «لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي» (خر ٢٠: ٣). هي صور جزئية ترتبط بمحيط ديني كنعاني. ما يدهشنا هو أنه في هذا الاطار المُلتبس، سيَبرز أجمل تعليم عن حب الله كما أعلنته التوراة. هذا التعليم سيستعيده إرميا (ف ٢) وحزقيال (ف ١٦) وهو لن يزال يغذّي تقوى المؤمنين في التوراة.

نلاحظ في هذا الفصل وفي سائر أقوال هوشع كثرة الألفاظ المأخوذة من الحياة الزوجية بل من الحياة الجنسية بأشكالها المنحرفة: الزنى، العشّاق، العلامات على الثدي، العري، الجنس (٢: ٤ — ١٥؛ رج ٤: ١٠ — ١١، ١٣ — ١٤، ١٨؛ ٥: ٣ — ٤؛ ٦: ٩ — ١٠؛ ٩: ١٠، ١١، ١٤). وتساءل الشراح: كيف ترك النبي الغريزة الشهوانية تتكلّم فيه؟ كان ذا طبع حسّاس، فانطبع بالمحيط الكنعاني الذي استسلم له معاصروه ليتّحدوا بقوى الطبيعة.

ثالثًا: هوشع نبيُ حب لا يتبدل

إن حب الرب، وإن خانه الشعب، لا يضعف، وهو يدعو شعبه إلى العودة والمُصالحة. فالعقاب لا يهدف إلى الدمار الكامل لأمّة خاطئة، بل إلى اعادة الشعب إلى ربه. وللعقاب مضمون إيجابي وتربوي. ويفعل يهوه بطريقتين: حسب ٢: ٨ — ١٥ يَجعل كل اتصال بين أخصائه وبين عبادة الأوثان مستحيلاً. يمنع إسرائيل أن تُدرك عشاقها، يدمّر الخيرات التي حَسبت أنها حصلت عليها من عند الآلهة الكاذبة (آ ١١ — ١٤)، وكل هذا ليدفعها إلى العودة إلى الرب زوجها الأوّل (آ ٩ ب؛ رج لو ١٥: ١٧ — ١٨). وفي موضع آخر، يحكم إله إسرائيل على أخصائه بحياة نسك وانزواء ليعودوا إليه (٣: ٢ — ٥).

ويدلّ يهوه بموقفه دلالة واضحة، أنه يريد أن يتصالح مع شعبه. هذه هي النقطة التي يتوسّع فيها ٢: ١٦ — ٢٥. في مخطّط حبه، إتّخذ مبادرة اللقاء الجديد مع إسرائيل،

الخطبة الجديدة في الحق والرحمة والأمانة (آ ٢١ – ٢٢). ويجتمع في هذه الخطبة الأرض وساكنوها (آ ٢ – ٢٤). ويلتقي يهوه وإسرائيل من جديد، كما يلتقي الزوج وزوجته بعد انفصال (غياب) طويل: «أقول لمن ليس بشعبي (لو عمي): انت شعبي. فيقول لي: أنت الهي» (آ ٢٥). هذه هي نهاية التربية الثانية التي تدشّنت في البرية حيث تم اللقاء الأوّل بين الله وأخصائه (٣:١٦؛ ٩:١٠؛ ١٣:٥).

يروي هوشع خبر الحب هذا عبر مختلف أحداث حياته: أصله، فشله، نهايته، انبعاثه، ويبدو الرب في هذه الفصول الثلاثة كزوج التزم بعلاقته مع امرأة تخونه بطريقة شائنة ومعاندة. هو لا يقبل بأن يخسرها، فلا يترك وسيلة الا ويستعملها ليعيدها إليه. وحبه الواعي والثابت سيتوصّل إلى التغلب على كل المقاومات التي تواجهه بها وكل الاغراءات التي يكتشفها حولها. فإله هوشع هو إله حب يُظهر حنانه في الاجراءات التي يتّخذها ليعاقب بها شعبه.

ب – هو ٤ – ١٤

أوّلاً: الحب حوار مؤسَّس على المعرفة

الحب الذي يتكلّم عنه هوشع (وسيتبعه التقليد البيبلي من إرميا إلى أف ٥) ليس إثارة جنسية أو عاطفة غامضة ولا صوفية متحمسة. إنه يفترض حوارا ويعود إلى تقليد ويتطلّب معرفة وشريعة. هذا ما نكتشفه في القسم الثاني من هوشع.

كان النبي حسّاسًا وعاطفيًا، وهذا ما يشهد عليه أسلوبه، فلم يتغذَّ بالأحلام. بل كانت عيناه مفتوحتين على العالم وعلى عصره، فكان لتعليمه وجهة سياسية لا نستطيع أن نهملها.

ثانيًا: انتقاد ملوك اسرائيل

رذل النبي سلالة ياهو التي فرضت نفسها بالدم (١ : ٤ – ٥). وشجب حربًا قاتلة بين مملكتَيْ يهوذا وإسرائيل (٥:٨ – ١٤). تأسّف على موقف ملوك السامرة ولا سيّما هوشع الذي عقد الاتفاقات مرة مع أشورية ومرة مع مصر (٧:١١ – ١٢؛ ٨:٨ – ٩؛

٢:١٢). إنه غير راضٍ عن مغامرين استولوا على السلطة بالقوة ومن دون ارادة الله (٧:٧؛ ٨:٤). لا يشير النبي إلى هذا المغتصب أو ذاك، بل إلى البيت المُنشق (إلى مملكة السامرة) اجمالا. فسلالة داود هي وحدها شرعية في نظره.

أفلست مملكة الشمال، ولن يكون خلاص الأمّة ممكنًا إلا بالغاء هذه المملكة. فالخطيئة الأولى في النظام الملكي ليس شاول بل يربعام الأوّل. نشير هنا إلى أن النظام الملكي تأسّس مع شاول فأثار ردات فعل مُعادية. ولكن يربعام الأوّل أسس مملكة الشمال وقطع كل رباط لها مع مملكة الجنوب.

ثالثًا: الحكم على الاخلاق

وحكم هوشع على أخلاق عصره. وبّخ الكهنة لأنهم أخلّوا بوظيفتهم فلم يعلّموا الشعب إرادة الرب. لم ينقلوا إليه التعليم (توره أي الاشارة ثم الشريعة) بحيث إن البلد غرق في الفوضى (٤:١ – ٣، ٧ – ١٤). ولن نجد في إسرائيل إلاّ اللعن والغش والقتل والسرقة والزنى... هنا يعود النبي بصورة واضحة إلى الوصايا العشر (خر ٢٠؛ تث ٥). بما أن إسرائيل لم يعد يعرف إلهه (٤:١، ٦)، فسيمتلكه روح زنى يقوده إلى الدمار (٤:١٠، ١٢ – ١٥). انه يعش في السكر والفجور (٤:١١).

تلعب معرفة الله (٤:١، ٦؛ ٦:٦؛ ١٠:١٢ فعل عرف الله، رج ٢:١٠؛ ٥:٤؛ ٦:٣؛ ٨:٢؛ ١١:٣؛ ١٣:٤) دورًا هامًا في فكر هوشع. فمعرفة الله تتضمّن في الوقت عينه علاقة حميمة بالرب وفكرة دقيقة عن تدخّلاته وارادته. وهي تفترض تعليمًا ينقله الكهنة إلى المؤمنين. فان نقص هذا التعليم الضروري، أسقط إسرائيل في أحطّ الشذوذ الديني والاخلاقي الذي لاحظه هوشع عند معاصريه. فمعرفة الله تعارض نسيان الله (٢:١٥–١٦؛ ٤:٦؛ ٨:١٤؛ ١٣:٤ – ٦). معرفة الله هي أول اشكال اللاهوت.

هناك مدلول آخر في نبوءة هوشع: «حسد» (٢:٢١؛ ٤:١؛ ٦:٤ – ٦؛ ١٠:١٢؛ ١٢:٧). هذه اللفظة التي لا نقدر على ترجمتها بسبب غناها، تشير إلى التضامن والأمانة والحب والرحمة... ويتأسف هوشع على غياب «الحسد» من اسرائيل (٤:١) ويطالب بها باسم الرب (٦:٦) ويعد بها يوم يلتقي الرب بشعبه من جديد (٢:٣١).

رابعًا: العودة الى التقاليد

هذا النبي صاحب العاطفة العميقة والحياة الحميمة يعرف الأحداث التي تحصل في أيامه كما يعرف ماضي شعبه. وهو يعود مرارًا إلى التقاليد التي عاش منها إسرائيل حتى الآن والتي يجب عليه أن يحافظ عليها في حياته. يلمّح هوشع بوضوح إلى الخروج و إلى مقدمة الوصايا العشر (١٢ : ١٠؛ ١٣ : ٤؛ رج ٢ : ١٧؛ ١١ : ١). ويذكر العهد الذي يربط يهوه بإسرائيل (١ : ٩؛ ٦ : ٧؛ ٨ : ١)، ويُشير إلى موسى الذي به أصعد الله شعبه خارج مصر (١٢ : ١٤ – ١٥). موسى هو غير يعقوب. يعقوب هو ذلك الغاش والمُغتصب الذي نجد موقفه المُلتبس عند أبنائه (١٢ : ٣ – ٥، ١٣). وهكذا يكشف النبي في الوقت عينه أن الأزمة التي يمرّ فيها شعب إسرائيل في القرن ٨ تعود إلى أصول شعب الرب.

خامسًا: اعلان الدينونة

وأعلن هوشع دينونة الله وحُكمه على شعبه، وهذا يظهر في الكوارث الطبيعية (٢ : ١١ – ١٤؛ ٤ : ٣؛ ٥ : ٧) أو في النكبات العسكرية (١ : ٥؛ ٧ : ١٦؛ ٨ : ٣؛ ١٠ : ١٤ – ١٥). فبنو اسرائيل استسلموا إلى الفوضى والفساد (ف ٧ – ٨) فزرعوا الهواء ليحصدوا العاصفة (٨ : ٧؛ رج أي ٤ : ٧؛ أم ٢٢ : ٨). إنهم شعب عاقر وفاسد (٩ : ١٠؛ ١٠ : ١ – ٥؛ ١٣ : ١ – ٣، ٤ – ٨)، شعب يسير إلى حتفه: كُرِّس ابناؤه للقتل (٩ : ١٢ – ١٣)، وحُكم على نسائه بأن يبقين عواقر (٩ : ١٤)، أو بان يطرّحن أولادهنّ، أو بأن تُبقر بطونهنّ ويُسحق أطفالهنّ (١٤ : ١). إن «مثوى الأموات» (الشيول) الهائل يستعد لاستقبال أهل السامرة كلّهم لأن الرب صار منذ الآن بلا شفقة على المُتمرّدين (١٣ : ١٤ – ١٤ : ١).

سادسًا: آخر كلمة في الله هي الحب

غير أن إسرائيل لا يتعامل مع القدر الأعمى، بل مع إله حي يمزّق قلبَه موقفُ شعبه. فيهوه يبقى حائرًا أمام خفة التوبة عند شعبه (٦ : ٤). انه مضطرب بسبب جحود أخصائه ونكرانهم له. ولكنه ليس انسانًا يسود عليه الغضب، وهو لا يرتضي بأن يعامل إسرائيل

بقسوة فيزيله كما أزال الممالك الشريرة. ويكشف هوشع عن الصراع الذي يتحرّك في قلب الرب وعن العودة إلى الغفران الذي يفرضه على نفسه. فرأفته ستتغلّب على حبه المجروح وهو لن ينتقم. وهنا يتلفّظ النبي بأدهش كلمات قرأناها في التوراة: «لن أترك حدة غضبي تسير مسارها ولن أعود أخرب افرائيم. فأنا إله لا انسان، أنا القدوس في وسطك» (١١: ٩).

إذا كان إسرائيل لا يزال حيًا، فهذا يعود إلى قداسة الله. فخلاصه يرتكز في النهاية على هذه القداسة. لشعب إسرائيل مستقبل أمامه رغم التأديب الذي استحقته له الخيانة ونكران الجميل. فالهه هو الله وهو لا يتصرّف كما تتصرّف الخلائق. ويشير ف ١٤ إلى المغفرة والشفاء. وهكذا سيزهر الشعب كالسوسن ويكون بهاؤه كبهاء الزيتون (١٤: ٥ - ٨).

يبدأ خبر يهوه و إسرائيل بشكل لقاء حب وينتهي بتذكّر اللقاء المثمر بين الله وشعبه. إله هوشع هو إله حب. قال الكلمة الأولى في هذه المغامرة (له المبادرة). وستكون له الكلمة الأخيرة.

٣ - تفاسير زواج هوشع

إن معطيات هو ١ - ٣ فتحت الطريق أمام افتراضات مختلفة.

الأوّل: زواج النبي خدعة أدبية أفاد منها هوشع ليصوّر عن طريق الاستعارة علاقة الله بشعبه. وقد قال ايرونيموس مفسّر الشعبية اللاتينية: كل هذا تمّ في الرؤيا.

الثاني: تزوّج هوشع على التوالي امرأتين وكانت جومر احداهما (ف ١). ولكن هذين الزواجين لا يفيداننا كمثل لخبر الزواج بين الله وشعبه.

فالنص البيبلي يستند إلى اختبار تعيس لهوشع الذي خانته جومر فاكتشف مأساته ودعوته (ف ١). غفر للمخطئة بعد زمن من المحنة، كما غفر الرب لشعبه (ف ٣). عاقب الرب الخائنة، ولكنه أراد من خلال عقابه أن يعود إلى وضع طبيعي بينه وبين أخصائه (ف ٢).

الثالث: يتعلّق ف ١ و ٣ بالحدث عينه ويوردانه بطريقة مختلفة: ليست جومر زانية مبتذلة، بل هي تشارك في طقوس تستعمل البغاء المكرس وترتبط بالعبادات الزراعية في

كنعان. وهكذا كشف هوشع بعمله إلى أي حدّ وصل التلفيق في شعب إسرائيل، وكيف يحارب الرب هذا التلفيق.

ونورد هنا نصا من رمزية الزواج. إن رمزية الزواج موضوع محبّب إلى العالم النبوي. فهو يعطي الماضي قيمته. والخبر النبوي عن حب الله وشعبه له مدلول واضح يفهمه السامعون من دون صعوبة ومن دون الحاجة إلى تفسير وتأويل. فكل فترة من فترات الحب توافق فترة من التاريخ. فزمن الحب المؤثر، زمن الخطوبة والزواج وأول لقاء زواجي، كل هذا قد تمّ في البرية، وقبل الدخول إلى أرض كنعان.

وفي هذا الاتحاد الحالي تبقى معايير الحب هي هي كما في الماضي. فمملكة إسرائيل أعطت في صباها شهادة حب لا تمحى حتى وثقت بالله فتبعته في البرية وتركته يقود مسيرتها. ويجب أن تحرك إسرائيلَ ثقةٌ مماثلة في تاريخه الحالي ليستعد لمواجهة وحي جديد من عند الله. ومن خلال الماضي والحاضر، يُلقي الرمزُ الزواجي ظلّه على المستقبل. فبقدر ما تكون الخيانة معاشة وبقدر ما نحس بها، نتجاوزها بطرق مختلفة.

وقد يعني انحلال الأزمة واقع الزوجين. فقد يُقطع الرباطُ الزواجي بالطلاق. ولكن الأنبياء يذكرون هذا الافتراض لكي يرفضوه حالا. فلا شيء يدمّر الحب بين الله وشعبه. وان كان هناك من انفصال فهو انفصال مؤقت. والمصالحة ممكنة دوما. فاذا كان التاريخ حقا عمل الله، فيجب أن يصل إلى نهاية كاملة. وان كان هناك من أحداث، فيجب أن تُبتلع إما بتوبة عميقة تُصلح أخطاء الماضي وإما يتدخّل مجاني من قبل الله.

٤ – النبي والروح الدينية المعاصرة

أ – يهوه ضد بعل

المسألة الكبرى بالنسبة إلى هوشع هي ما يسمّيه الاختصاصيون الصراع بين اليهوية والبعلية أي عبادة يهوه وتقاليده وعبادة البعل مع فروضها الطقسية والاخلاقية.

فالاسم «بعل» هو أولاً اسم جنس. يدل على المالك والسيد والزوج. ثم صار اسم علم فدل على إله تختلف سماته من بلد إلى آخر. ولكنه بطريقة عامة مثل هدد: إنه إله العاصفة: حضوره يؤمّن الخصب للحقول والمواشي (وحتى الانسان)، وغيابه يسبّب

الجفاف والعقم. وقد كشفت نصوص أوغاريت (راس شمرا، في شمال سورية) دور ومميّزات بعل الاله العظيم الذي يبدو فاعلاً بصورة خاصة والذي نجد بعض ملامحه في نصوص العهد القديم. فالعهد القديم يعرف البعل في صيغة المفرد أو الجمع (١ مل ١٨: ٢١، ٢٦؛ هو ٢: ١٠؛ ١٣: ١، أو الجمع، ١ مل ١٨: ١٨؛ هو ١٥: ١٩؛ ١١: ٤: بعليم أي أبعال). وهناك أسماء أماكن (بعل فغور، بعل حاصور، بعل حرمون) تدلّ على أن شعب كنعان اعتاد أن يكثر من الآلهه المحلية ليؤمن دوام الحياة وتجديدها.

وان التنقيبات التي بدأت منذ سنة ١٩٢٩ على موقع أوغاريت قد أبرزت وثائق أدبية وفنية غنية: نصب بعل مع الصاعقة، نصوص دينية يكون بعل بطلها: بعل والبحر (يم)، بعل وعناة، قصر بعل، بعل والموت (موت)، بعل والعجلة.

ولا تبدأ المزاحمة بين يهوه وبعل ولا تنتهي في القرن ٨. فكل واحد يعرف مشهد الكرمل حيث واجه إيليا (ممثل يهوه) أنبياء بعل (كانوا ٤٥١) وانتصر عليهم (١ مل ١٨). وبدأت حينذاك حرب مكشوفة مع خلفية سياسية (١ مل ١٦: ٣١ - ٣٣). يجب أن نعرف من هو الاله الحقيقي في إسرائيل: يهوه اله الآباء والذي حرّر بني إسرائيل من عبودية المصريين، أو بعل الذي تسنده الملكة ايزابيل ابنة رئيس الكهنة، والملك في فينيقية. فوراء بعل الذي يحاول أن يفرض عبادته على جبل الكرمل، يختفي ملقارت اله صور المدينة البحرية الكبيرة. إنتصر إيليا انتصارًا باهرًا ولكنه لم يسوِّ المشكلة.

واصطدم هوشع بصعوبة أكبر، لأنه يحارب بعلية منتشرة بين الشعب وحاضرة حتى في الاوساط اليهوية. فعليه أن يحسب الحساب لا لخصم معروف، بل لعقيلة كنعانية تهدّد عبادة يهوه في أسسها.

ولا ينحصر الصراع بين يهوه والبعليم في القرنين ٩ و ٨. فهو يرافق تاريخ إسرائيل في كنعان. فقد عرف الشعب فترات صعبة بل مأساوية، دفعت إلى تجديد العبادات الزراعية مع ممارسات مذمومة ومشينة. خسر الشعب ثقته بيهوه، وبحث لدى الالهة المحلية عن عون في شقاء هذا الزمان. تلك ستكون حالة الشعب في السنوات الأخيرة من مملكة يهوذا، خلال المنفى وبعده (إر ٧: ٢٩ ي؛ ١٩: ١ ي؛ حز ٨: ١ ي؛ ١٦: ١ ي؛ أش ٥٧: ١ ي؛ ٦٥: ١ ي).

ب – سيطرة بعل على عبادة يهوه

ونحن نشهد سيطرة البعلية على اليهوية، سيطرة اتخذت شكلين: في شكل أوّل، عُرف يهوه على أنه إله إسرائيل، ولكن ملامحه الخاصة أمّحت على حساب ايديولوجيا وطقوس جاءت من عبادة إله العاصفة والخصب. وفي شكل ثان، ظلّ يهوه إله الآباء الذي يُعبَد، ولكن تكاثرت المعابد المحلية المكرسة لبعل مع الطقوس الزراعية التي تتضمّنها. عاش إسرائيل تلفيقًا دينيًا هو نتيجة تلفيق سياسي فرضه داود وسليمان يوم أدخلا في شعب الله السكان الكنعانيين الذين بقوا في البلاد (١ مل ٤ : ١ – ٥ : ٨؛ ٩ : ١٠ – ٢٨). وكان هذا التيار قويًا إلى حد ظهر فيه يهوه لبعض الإسرائيليين على انه اله الماضي الذي قام بأعمال عظيمة لا في كنعان بل خارج أرض كنعان. يهوه نشيط في مصر وسيناء أو في البرية، ولكنه غريب على أرض كنعان حيث الخصب يرتبط أولاً بقوى الحياة التي تقيم فيها منذ زمن بعيد. فالشعب لا يظن انه يخون الهه حين يذكر مآثره ويعترف في الوقت نفسه بسلطة أكيدة لبعل المحلي، حين يقسم حياته الدينية بين اله الآباء والبعل الذي يؤمن له القمح والكتان والزيت، يؤمّن له كل ما هو ضروري لحياته.

ويرافق هذا الموقف أعياد يُمارَس فيها البغاء المقدس على نطاق واسع. يقتدي المؤمن باتحاد الاله والالاهة (بعل وعناة في أوغاريت، بعل وعشتاروت حسب التعبير التوراتي)، وهذا الاتحاد يتيح للحياة بأن تتجدّد. وكانت طقوس مجونية تنشّط خصب الحقول والحيوان والانسان. يصوّر هوشع أحد هذه المشاهد على قمة التلال وفي ظل الأشجار. كل واحد يذهب إلى حدة بعد أن شرب ما شرب، يذهب مع «بغية مكرسة» أو يدعو بناته وكناته إلى الزنى (٤ : ١١ – ١٤). اذًا يستسلم إسرائيل لسحر هذه الطقوس ويصبح أعمى فلا يرى فيها شرًّا. فجاء تدخّل هوشع وعمله النبوي الذي أتمه حين تزوج جومر، ليجعل بعضهم يفتح عينيه. وان اتهام النبي العاطفي يجد مكانه في هذه الخلفيّة التي فيها تفسد عبادة «الحياة» (على الطريقة الكنعانية) الضمائر والقلوب. إنجرّ إسرائيل إلى «البعلية» وهو سيخسر جسده ونفسه.

ج – هوشع بين تلفيق الاولين واصولية الآخرين

ويعارض التلفيقَ الذي أخذ به مجمل الاسرائيليين موقفٌ جذري من الريكابيين (إر ٣٥) الذين يحاولون بأمانتهم ليهوه أن يبعدوا كل ما يشوّه تقاليد أجدادهم. وهكذا امتنعوا عن زرع الكرمة، عن بناء البيوت، عن زرع الحبوب ونصب الأشجار المُثمرة (إر

١٥:٦). هم يعيشون تحت الخيام (إر ٣٥:٧، ١٠) كما فعل أجدادهم في أيام البرية، ويرفضون اطلاقًا الوضع الجديد الذي يوجد فيه شعب الرب فيدلون على اصولية متطرفة يفتخرون بها (إر ٣٥:٨ – ١٠). يعيشون في كنعان وكأنهم لا يعيشون فيها.

أما هوشع فيتبع طريقًا آخر بين مساومات أكثرية الاسرائيليين ورفض الأقلية الأصولية لأي اتصال بالأرض، هذه الأرض التي وعد بها الرب الآباء ونسلهم، فأعلن ان إله البرية هو أيضاً الاله الذي يحيي أرض كنعان وسكانها. فهو وهو وحده يؤمّن لاسرائيل الخيرات المادية الضرورية لوجوده (٢:١٠ – ١١).

ويشجب هوشع عالمًا جنسيًا ملتبسًا. اذ يعتبر انه يساعد على تجدّد الحياة، فهو يسمح للغريزة الجنسية أن تنفلت من قيودها من أجل دمار الشعب.

ويكشف النبي أخيرًا، من خلال مغامرته الشخصية مع جومر، أن يهوه هو اله حب: فمن خلال العقاب الذي يرسله والذي هدفه أن يُعيد اسرائيل إلى الهه، يعد أخصّاءه بخطبة جديدة تتم في البر والرحمة والحق (٢:٢١ – ٢٢). وهكذا انقلبت الأمور انقلابًا غريبًا: كان الحب يهدّد وجود إسرائيل تهديدًا خطيرًا، لأنه سببُ فساد وشذوذ وسط الاسرائيليين المُعاصرين لهوشع، فصار في تعليم النبي عربون مستقبل شعب يهوه. وهو يعبّر عن ذاته في موقف اله اسرائيل الذي يبقى أمينًا لشعبه رغم خياناته. بعد هذا، صار حب الله الذي عرفه هوشع صورة عمّا يمكن أن يكونه الحب البشري.

د – ماذا يفعل هوشع ليحارب «البعلية»؟

هذا هو الهدف الذي وضعه هوشع أمام عينيه: كن يهويًا صريحًا وسط حضارة زراعية. لأجل هذا، لم يلجأ إلى العنف مثل ايليا، ولا إلى المبادئ الاصلاحية مثل الريكابيين وأصحاب ياهو. بل عمل حسب منهج يقوم بأن نتّخذ على عاتقنا الشر حتى نشفيه. نزل هوشع في «حلبة» البعلية (ديانة بعل) ووسّخ يديه، وانخرط في العمل... يوم كان نبيًا، جاءه أمر سرّي من الله بأن يتزوج مثل هذا الزواج المريب. يوم كانَ رجلَ الله على الأرض، وجب عليه أن يصوّر أعمق وجهات حياة الله: عليه أن يعيش سطرة بعل، واذ يعيشها ينزع منها قوتها الهدّامة ووجهتها اللاأخلاقية. ان لله زوجة، ولكن هذه الزوجة ليست الاهة كما في السُطر، انها شعب اسرائيل بمجمله. ولكن الشعب ظهر في هذا الزواج

زوجًا غير أهل بربه، ولهذا سيتبع هذا الزواجَ انفصالٌ سيتبعه زواج جديد. غير ان العودة التي تتبع الانفصال لن تكون نتيجة حركة دورية (تتكرّر مرّة كل سنة كما في الميتولوجيا)، بل خلقا جديدًا. يمكننا القول إن هوشع أخضع الطقس الكنعاني إلى تحولين اثنين: من جهة، نقله من نطاق الطبيعة إلى نطاق التاريخ، وحوّل ظاهرة فصولية (فصول السنة) إلى حدث فريد. ومن جهة ثانية، حمل إليه وجهًا باطنيًا فأظهر ان الحب لا يكون حقيقيًا إلا اذا استند إلى وحدة ارادتين (كم نحن بعيدون عن الميتولوجيا). وهكذا نشهد على الغاء السطر بتجاوزها.

ينتقد هوشع تأثير كنعان على شعائر العبادة، ولكنه يحتفظ بعناصر ايجابية فيعيد تقييمها في مناخ يهوي صريح. وهكذا يصبح طقس الزواج المكرّس تعبيرًا عن التاريخ. وهذا الاكتشاف أعطى توجيهًا جديدًا لكل التقليد اليهودي والمسيحي.

وأخيرًا وجد هوشع في الديانة الكنعانية صورًا عديدة تعبّر عن واقع حب الله: حب الزوجين أولاً، وحب الوالد لابنه (١١: ١) وحب الأم التي تمسك ابنها على صدرها (١١: ٤ - ٨).

المراجع

AMOS

AMSLER, S, *Amos, C. A. T. XI a,* Neuchatel - Paris, 1965, p. 157 – 247.

Amos, Prophète de la onzième heure, T. Z. 21 (1965) p. 318 – 328.

Amos et les droit de l'homme dans «de la Torah au Messie» Mélanges H. Cazelles, Paris, 1981, p. 181 – 187.

ANDERSEN, F. I. – FREEDMANN, D. N, *Amos: A New Translation With* Intr and Com (AB 24 A) New - York, 1989.

ASURMENDI, J, *Amos et Osée,* CE 64, Paris, 1988.

BARSTAD, H. M, *The Religious Polemics of Amos S. V. T.,* XXXIV, Leiden, 1984.

BARTON, J, *Amos, Oracles against the Nations,* Cambridge, 1980.

CLEMENTS, R, *When God's Patience out: The Truth of Amos for Today (Living word series)* Nottingham, 1988.

DELCOR, M, *Amos, B. P. C. VIII / 1,* Paris 1961, p. 175 – 238.

DOORLY, W. J, *Prophet of Justice,* Mahwah, 1990.

HAYES, J. H, *Amos, The Eight Centuury Prophet: His Times & His Preaching,* Nashville, 1989.

HUBBARD, D. A, *Joel and Amos. An Introduction & Commentary (Tyndale O. T. C.)* Leicester, 1989.

KING, P. J, *Amos, Hosea, Micah. An Archaeological Commentary,* Philadephia, 1988.

RUDOLPH, W, *Joel, Amos, Obadja, Jona, K. A. T. XII / 1,* Gütersloh, 1971.

MARTIN - ACHARD, R, *Amos, l'homme, le prophète, l'influence,* Genève, 1984.

MAYS, J. L, *Amos, O. T. L.,* London, 1969.

MONLOUBOU, L, *Amos, S. D. B. VIII* (Paris, 1972) col 706 – 724.

NEHER, A, *Amos. Contribution à L'étude du prophétisme,* Paris, 1950, 1981 (2° éd).

SMITH, G. V, *Amos. A Commentary (5 LBI),* Grand Rapids, 1988.

SOGGIN, J. A, *The Prophet Amos,* London, 1987.

WOLFF, H. W, *L'enracinement spirituel d'Amos,* Genève, 1974.

Dodekapropheton 2, Joel, Amos, B. K. XIV / 2, Neukirchen, 1969; 1975 (3° éd).

Joel and Amos. A Commentary on the Books of Prophets, Hermeneia, Philadelphie, 1977.

OSEE

ANDERSEN, Fr. – FREEDMANN, D. N, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentray,* AB, New - York, 1980.

BEEBY, H. D, *Grace Abounding: A Commentray on the Book of Hosea (I. T. C.)* Grand Rapids, 1989.

DANIELS, D. R, *Hosea and Salvation History.* Berlin, 1990.

DEISSLER, A, *Osée, S. D. B. VI* col 926 – 940.

GELIN, A, *Osée, C. A. T. XI a,* Genève, 1982, p. 9 – 98.

L'Héritage cananéen dans le livre d'Osée in RHPR 43 (1963) p. 250 – 259.

JEREMIAS, J, *Der Prophet Hozea, ATD 24 / 1,* Güttingen, 1983.

McKEATING, H, *Amos, Hosea, Micah, C. B. C.,* Cambridge, 1971.

MAYS, J. L, *Hosea. A Commentary,* London, 1969.

MYERS, J. M, *Tha Layman's Bible Commentary 14/1,* Richmond, Virginia, 1970.

RUDOLPH, W, *Hosea, K. A. T. XIII, 1,* Gütersloh, 1966.

STUART, D, *Hosea - Jonah (W. B. T.)* Dallas, 1989.

WOLFF, H, *Dodekapropheton 1,Hosea, BK XIV / 1,* Neukirchen, 1965 (2° éd).

Hosea. A Commentary on the Book of the prophet, Hermeneia, Philadelphie, 1974.

الفصل السادس عشر

أشعيا

كتاب أشعيا كتاب يجمع ستة وستين فصلاً وهي على ما يبدو تعود إلى أزمنة متعدّدة، وقد دوّنتها أيدٍ مختلفة، أو بالأحرى دوّنتها يد واحدة وجاء بعد أشعيا من نقّح النصّ الأوّل وكيّفه حسب الظروف الجديدة. ولكن سواء كان المؤلّف واحدًا أم كثيرين، فالكتاب واحد بمواضيعه التي تمتدّ على أجيال من الزمن.

دوّن القسم الأوّل من الكتاب في القرن الثامن، ولكنّنا ننتقل مع ف ٤٠ إلى زمن الجلاء في القرن السادس فلا نعود نذكر اسم أشعيا، وتحلّ بابل محلّ أشور، وكورش محلّ نبوكد نصّر. ونتحدّث عن قسم ثالث من الكتاب اعتاد الشرّاح أن يسمّوه أشعيا الثالث، ينقلنا إلى زمن الرجوع من الجلاء بعد سنة ٥٣٨ ق م.

١ – تصميم الكتاب

أ – القسم الأوّل ف ١ – ٣٩

– قرار اتّهام ليهوذا (ف ١) وأورشليم مركز العالم الديني حيث تدبّ الفوضى الدينية والأخلاقية (ف ٢ – ٣). ويتحدّث النبي عن المصير المجيد الذي ينتظر الناجين من صهيون، ثمّ ينشد الكرمة ويعلن العقاب الآتي بشكل اجتياح أشوري على البلاد (ف ٤ – ٥).

– دعوة أشعيا ودورة عمّانوئيل (ف ٦ – ١٢). نتعرّف إلى دعوة أشعيا (ف ٦) وننتقل إلى دورة عمّانوئيل: سقوط أرام وإفرائيم، علامة عمّانوئيل، الولد المعجزة، الاجتياح الأشوري والضيق الذي يحلّ بالبلاد مع الحكم على السامرة ومملكة إفرائيم (ف ٧ – ٩). وبعد لعنة على قضاة السوء، يتوجّه النبي إلى أشور المتكبرة التي ستنتهي إلى الفشل (ف ١٠). أمّا البقية الباقية فتخلص، والمنفيّون سيعودون ويكون لهم ملك عادل (ف ١١ – ١٢).

– أقوال على الأمم (ف ١٣ – ٢٣). قول على بابل: ستُعاقَب وتدمَّر وينزل ملكها إلى الجحيم ويعود المنفيّون (١٣ : ١ – ١٤ : ٢٣). قول على أشور (١٤ : ٢٤ – ٢٧) وتنبيه إلى الفلسطيين (١٤ : ٢٨ – ٣٢). قول على موآب وما سيحلّ بها (ف ١٥ – ١٦). قول على دمشق وإفرائيم (١٧ : ١ – ٦)، ثمّ أقوال مختلفة عن عبادة الأوثان ودمار المجتاحين للبلاد (ف ١٧ : ٧ – ١٤). قول على كوش (١٨ : ١ – ٧)، قول على مصر التي ستُعاقَب وترجع إلى الرب مع أشور، التي ستُقلب مع كوش (ف ١٩ – ٢٠). قول على سقوط بابل (٢١ : ١ – ١٠)، على أدوم (٢١ : ١١ – ١٢)، على القبائل العربية (٢٢ : ١٣ – ١٧) على أورشليم (٢٢ : ١١ – ١٤)، ضد شبنا، جليس الملك (٢٢ : ١٥ – ٢٥)، وعلى صور (ف ٢٣).

– رؤيا أشعيا (ف ٢٤ – ٢٧). الرب يجتاح الأرض فيرتفع نشيد الشكر (٢٤ : ١ – ٢٥ : ٥)، الرب سيسحق موآب في اخر الزمن فيرتفع نشيد شكر (٢٥ : ٦ – ٢٦ : ١٩). الرب سيعاقب سكّان الأرض ولاويتان ويجمع شعبه ويهتمّ به كالكرّام بكرمه (٢٦ : ٢٠ – ٢٧ : ١٣).

– مجموعة عناصر مختلفة (ف ٢٨ – ٣٣). يتحدّث أشعيا عن سقوط السامرة وعلى الكهنة (الأنبياء) وعن المعاهدات الباطلة، ويورد مثل الحارث (ف ٢٨). يتحدّث عن حصار اريئيل (أي أورشليم) ونجاتها، عن عمى الشعب بديانته الخارجية، عن السياسات، ويفتح أمام شعبه أبواب الخلاص (ف ٢٩). ما قيمة العودة إلى مصر؟ لا شيء. الرب سيعاقب شعبه الخاطئ، ولكنّه يندم فيرحم أورشليم ويعاقب الأمم ولا سيّما أشور. فما قيمة معاهدة مع مصر والرب سيدافع عن شعبه بوجه أشور (ف ٣٠ – ٣١) ويرسل ملكًا عادلاً فتعمّ العدالة والسلام (ف ٣٢)؟ ويحلّ الضيق، فترتفع صلاة النبي طالبة عون الله، فيرى النبي مجد صهيون العتيد (ف ٣٣).

– عقاب الأمم ونجاة شعب إسرائيل (ف ٣٤ – ٣٥). سيعاقب الله الأمم المرموز عنها بموآب (ف ٢٤)، وينجّي شعب إسرائيل ويجعله في السعادة (ف ٣٥).

– تدخّل أشعيا الاخير (ف ٣٦ – ٣٩). اجتاح سنحاريب البلاد فنجح في يهوذا وفشل أمام أورشليم. تدخّل أشعيا فنجت أورشليم (ف ٣٦ – ٣٧) ومرض حزقيا فأنبأه أشعيا بالشفاء وأعطاه علامة على ذلك. حينئذ أنشد حزقيا نشيد شكر لشفائه (ف ٣٨). وينتهي هذا القسم بتنبيه أشعيا لحزقيا لأنّه أرى رسل مروداك بلادان خزائن قصره والهيكل (ف ٣٩).

ب – القسم الثاني ف ٤٠ – ٥٠

الله القدير والأمين لكلمته سيخلّص شعبه ويردّه إلى بلاده: اعلان، هيّئوا طريق الرب. هذا إلهك يا صهيون وهو الإله القدير العظيم. اتركي الأصنام وثقوا بالله (ف ٤٠).

الله دعا كورش ليحرّر شعبه، فهو سيّد الأحداث وقد هيّأ كورش لهذا النصر العظيم. فلينتظر بنو إسرائيل رجوعًا عجيبًا (ف ٤١).

نشيد عبد يهوه الأوّل: هوذا عبدي الذي أعضده (ف ٤٢).

الرب وحده سيّد الأحداث، وسيعمل فيدمّر بابل ويهيئ لشعبه خروجًا جديدًا. شعب إسرائيل شعب أصمّ وأعمى، ولكنّ الله يحميه ويذكّره بعقوقه، بل يخلّصه ويدعوه إلى نشيد شكر على الخلاص الذي تمّ (ف ٤٢ – ٤٣).

مجموعة عناصر تدور حول شخص كورش وحول سقوط بابل: حلول الروح، الرب وحده الإله وهو يدعو شعبه إلى التوبة وسيفديهم بواسطة أداته كورش. وعدَ الله ومواعيده واضحة: ستسقط بابل وسيسقط معها آلهتها بفضل كورش. فليستعدّ الشعب للرجوع (ف ٤٤ – ٤٨).

نشيد عبد يهوه الثاني: الرب دعاني من بطن أمّي (٤٩: ١ – ٩ أ).

سيكون رجوع المنفيين مجيدًا، فيُعاد بناء صهيون وتُسكن (٤٩: ٩ ب – ٥٠: ٣).

نشيد عبد يهوه الثالث: اعطاني السيّد الرب لسان التلاميذ (٥٠: ٤ – ١١).

نشيد عبد يهوه الرابع: هوذا عبدي يرتفع (٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢).

– عقاب الأمم ونجاة شعب إسرائيل (ف ٣٤ – ٣٥). سيعاقب الله الأمم المرموز عنها بموآب (ف ٢٤)، وينجّي شعب إسرائيل ويجعله في السعادة (ف ٣٥).

– تدخّل أشعيا الاخير (ف ٣٦ – ٣٩). اجتاح سنحاريب البلاد فنجح في يهوذا وفشل أمام أورشليم. تدخّل أشعيا فنجت أورشليم (ف ٣٦ – ٣٧) ومرض حزقيا فأنبأه أشعيا بالشفاء وأعطاه علامة على ذلك. حينئذ أنشد حزقيا نشيد شكر لشفائه (ف ٣٨). وينتهي هذا القسم بتنبيه أشعيا لحزقيا لأنّه أرى رسل مروداك بلادان خزائن قصره والهيكل (ف ٣٩).

ب – القسم الثاني ف ٤٠ – ٥٠

الله القدير والأمين لكلمته سيخلّص شعبه ويردّه إلى بلاده: اعلان، هيّئوا طريق الرب. هذا إلهك يا صهيون وهو الإله القدير العظيم. اتركي الأصنام وثقوا بالله (ف ٤٠).

الله دعا كورش ليحرّر شعبه، فهو سيّد الأحداث وقد هيّأ كورش لهذا النصر العظيم. فلينتظر بنو إسرائيل رجوعًا عجيبًا (ف ٤١).

نشيد عبد يهوه الأوّل: هوذا عبدي الذي أعضده (ف ٤٢).

الرب وحده سيّد الأحداث، وسيعمل فيدمّر بابل ويهيئ لشعبه خروجًا جديدًا. شعب إسرائيل شعب أصمّ وأعمى، ولكنّ الله يحميه ويذكّره بعقوقه، بل يخلّصه ويدعوه إلى نشيد شكر على الخلاص الذي تمّ (ف ٤٢ – ٤٣).

مجموعة عناصر تدور حول شخص كورش وحول سقوط بابل: حلول الروح، الرب وحده الإله وهو يدعو شعبه إلى التوبة وسيفديهم بواسطة أداته كورش. وعدَ الله ومواعيده واضحة: ستسقط بابل وسيسقط معها آلهتها بفضل كورش. فليستعدّ الشعب للرجوع (ف ٤٤ – ٤٨).

نشيد عبد يهوه الثاني: الرب دعاني من بطن أمّي (٤٩: ١ – ٩ أ).

سيكون رجوع المنفيين مجيدًا، فيُعاد بناء صهيون وتُسكن (٤٩: ٩ ب – ٥٠: ٣).

نشيد عبد يهوه الثالث: اعطاني السيّد الرب لسان التلاميذ (٥٠: ٤ – ١١).

نشيد عبد يهوه الرابع: هوذا عبدي يرتفع (٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢).

نظرة إلى المستقبل: أورشليم العتيدة (ف ٥٤) والخلاص الآتي (ف ٥٥).

ج – القسم الثالث ف ٥٦ – ٦٦

مواعيد الله للغرباء والخصيان، وقوله على الرعاة الأشرار (ف ٥٦)، وعلى العبادات الوثنية (ف ٥٧).

الصوم الحقيقي (ف ٥٨) والتوبة التي تحصل على الخلاص (ف ٥٩).

مجد أورشليم العتيدة (ف ٦٠)، مسيح الرب وصهيون الجديدة: أجل، جاءت البشرى واقترب الخلاص (ف ٦١ – ٦٢).

دعوة إلى الرب المخلّص لينتقم من أدوم (ف ٦٣ – ٦٤) وقول ضدّ عبادة الأوثان. ما يكون مصير الأشرار والأخيار حين تأتي السماء الجديدة والأرض الجديدة (ف ٦٥)؟

العبادة الروحية والخلاص القريب وسعادة الشعب المختار (ف ٦٦).

٢ – أشعيا

كل ما نعرفه عن أشعيا نقرأه في الكتاب المنسوب إليه. أمّا ما ورد في ٢ أخ ٢٦ : ٢٢؛ ٣٢ : ٣٢، فلم يَبقَ منه أثر، كما لا نستطيع الإفادة من كتابين منحولين هما: استشهاد أشعيا، صعود أشعيا.

اسمه يشعيا أو يشعيهو أي الرب يخلّص وهو ابن آموص. يشير تلمود بابل أنّه كان من عائلة ملكية، ولكنّنا لا نستطيع أن نأخذ بهذا القول ولا أن ننكره. غير أن أشعيا انتمى في أيّ حال إلى العائلات الرفيعة في العاصمة فبدا مرتاحًا في علاقاته مع العظماء. أقام في الأحياء الغنية، فاستطاع أن يلاحظ النساء المتأنّقات ومشيتهنّ المصطنعة ونظراتهنّ المثيرة (٣ : ١٦ – ٢٤). كان أشعيا من المثقّفين، فأظهر معرفة بتاريخ بلاده وامتلاكًا للغة. هو ابن المدينة، وهو بذلك يفترق عن عاموس وميخا. أقام في أورشليم المدينة التي أحبّ بكل جوارحه ورأى فيها قلب العالم الديني في الآتي من الأيّام (٢ : ١ – ٣).

كان حادّ الطباع، صاحب عزم وشجاعة، وهو يعبّر عن نفسه في خبر رؤياه الأولى. قال الرب: من أرسل ومن يذهب باسمنا؟ قال أشعيا: ها أنا فأرسلني (٦ : ٨). قدّم نفسه

بكلّيتها لخدمة الرب، ولم يتأخّر يومًا عن هذه الخدمة، كما لم تخمد شجاعته ولم يضعف صفاء نظره. إليه سيعود الشعب والملك في الساعات الحرجة (٧: ٣ ي؛ ٣٧: ١ ي) أو الظروف الصعبة (٣٩: ٣ – ٧).

أرسل الربُ أشعيا، فقام أشعيا بالمهمّة بشجاعة وأمانة دائمة. ما عاد مُلكًا لنفسه بعد أن التزم بكلّيته في خدمة الرب. ولداه علامة وآية في أرض إسرائيل (٨: ١٨): اسم الأوّل: بقية تعود (٧: ٣). واسم الثاني: سلب سريع نهب قريب. بل سيكون هو علامة لشعبه فيسير عاريًا وحافيًا في شوارع أورشليم ثلاث سنين ليدلّ على مصير كوش ومصر (٨: ٣). ظلّ أربعين سنة شاهدًا أمام شعبه وحاملاً كلمة ربّه، فلم تخمد همّته أمام لامبالاة الناس وعداوتهم وهزء المستهزئين (٥: ١٩؛ ٢٨: ٩ ي؛ ٣٠: ٩ ي).

هذا النبي الذي رأى بقدرة روحية الأيّام الأخيرة وعزّى النائحين في صهيون (سي ٤٨: ٢٤) سينهي حياته قتلاً في أيّام الملك منسّى بن حزقيا (رج ٢ مل ٢١: ١٦). يقول التقليد إنّه نُشر، وإليه تشير الرسالة إلى العبرانيين حين تقول: «بعضهم نشروا» (عب ١١: ٣٧).

٣ – أشعيا وعصره أي التاريخ في القرن الثامن

وقبل أن نتوقّف على نشاط النبي أشعيا، نتعرّف إلى الزمن الذي عاش فيه، لأنّ كلامه يرتبط بالتاريخ الذي عايشه.

أ – مصر

ماذا نعرف عن حالة مصر في القرن الثامن وهو الوقت الذي نشط فيه أشعيا؟ لا نعرف الشيء الكثير. انقسمت البلاد منذ زمن بعيد وما استطاع رئيس أو ملك أن يثبّت سلطانه. في القسم الشرقي من الدلتا كانت السلالة الليبية تتخبّط في صراعات داخلية. في الجنوب بدأ النوبيون (أو الكوشيون) تنظيم صفوفهم. وبعد سنة ٧٣٠، توصل بيانكي إلى توحيد البلاد رغم وجود مزاحمه الرئيسي تفنخت. في الغرب أسّسَ تفنخت السلالة الرابعة والعشرين، وحارب القبائل العربية، ولكنّه لم يتدخّل في منطقة فلسطين ولبنان

وسورية. ومع أنّ مصر كانت ضعيفة فقد ظلّ تأثيرها قويًّا في هذه البلدان التي كانت تتطلّع إليها لتجد فيها عونًا على قوّة أشور. أمّا النبي أشعيا، فسيحارب بكلّ قواه سياسة موالية لمصر انتهجها مستشارو حزقيا.

ب – أشور

في القرن الثامن، ولا سيّما في القسم الثاني منه، بدأت مملكة أشور تتقوّى. في بداية القرن الثامن جرّد هدد نيراري الثالث سلسلة من الحملات فأجبر كل ممالك المنطقة فدفعت له الجزية بما فيها دمشق التي قاومت طويلاً ثم خضعت. دفعُ الجزية علامة الخضوع، وهذا ما فعله يوآش ملك إسرائيل، كما فعل قبله ياهو الذي دفع الجزية لشلمنصّر الثالث.

بعد هدد نيراري الثالث، عرفت أشور سباتًا عميقًا، فضعفت السلطة المركزية أمام الأشراف والعظماء وما استطاعت أن تواجه المشاكل. ولكنّ تبدّلت الأمور بعد سنة ٧٤٥، حين اعتلى العرش الثالث الذي نظّم جيشًا دائمًا. ما عاد يكتفي كأسلافه ببعض حملات من أجل السلب، بل أخذ يحتل البلدان ويقيم فيها ويسبي أهلها. ولكنه ما إن اعتلى تجلت فلاسر العرش، حتّى واجه الصعوبات في الشرق وفي الغرب. فنزل باتّجاه سورية والغرب فأخضع جميع الممالك، فدفع الملوك الجزية ومنهم مناحيم ملك إسرائيل.

واشتدّ ضغط أشور على البلاد بعد السنة ٧٣٤، فجرّدت مدّة ثلاث سنوات حملات متوالية لتقمع ثورة دمشق والسامرة وتمدّ يد العون للملك يهوذا. تقلّصت مملكة إسرائيل ودفعت مملكة يهوذا جزية باهظة لتعبّر عن شكرها للعون الذي حصلت عليه حين أرادت دمشق والسامرة أن تدخلاها في حلف معهما غصبًا عنها.

وتوسّعت أشور وامتدّت. وفي سنة ٧٢٢، استولى شلمنصّر الخامس أو سرجون الثاني على السامرة، وهكذا زالت مملكة الشمال من الوجود. أمّا مملكة يهوذا فعادت أشور، فجاء سنحاريب بن سرجون وحاصر أورشليم ولم تنجُ من يده إلاّ في آخر لحظة. كان نشاط النبي قويًّا في كلّ هذه الحقبة.

ج – الأراميون والفينيقيون والفلسطيون

لعبت مملكة أرام بعاصمتها دمشق دورًا هامًّا. فهي قوّة وسطى تستطيع أن تحتلّ مكانة كبيرة حين تغيب القوى العظمى، وأن تدعو إلى الثورة حين تقوى الدول الكبرى. ظلّت عدوّة إسرائيل في القرن التاسع، ولكن تقلّصت قوّتها في أواخر القرن الثامن بسبب دخول

أشور على مسرح الأحداث. دعت أرامُ إلى الثورة على أشور سنة ٧٣٥، فزالت من الوجود ولم تعد دولة مستقلّة سنة ٧٣٢.

نذكر في فينيقية مدينتين، صور وصيدون، كانتا تشكّلان مملكتين غنيّتين بسبب اتّساع تجارتها. أمّا صور فلم يحتلّها فاتح إلى ذلك الزمان فما دفعت جزية لأحد. وفي سنة ٧٣٥ – ٧٣٤ دخلت في حلف معادٍ لأشور.

تكوّنت فلسطية من سلسلة مدن على شاطئ كنعان، أهمّها غزّة وأشقلون اللتان دخلتا في الحلف المضاد للأشوريين؛ وتليها أشدود. دخل الفلسطيون ساحل كنعان يوم جاء العبرانيّون من الشرق والجنوب. أخضعهم داود وسليمان، ولكنهم ما عتمّوا أن استعادوا استقلالهم. كانت هذه المدن مهمّة بسبب غناها، ولا سيّمَا بسبب وضعها الستراتيجي بين مصر وبلاد الرافدين.

ولا ننسى أدوم الرابض جنوب يهوذا. خضع ليهوذا في أيّام داود واستقلّ ثمّ عاد إلى حماية يهوذا في أيّام الملك عزيا (٧٨١ – ٧٤٠).

د – مملكة إسرائيل

مات سليمان سنة ٩٣٣، فانقسمت مملكته قسمين: مملكة إسرائيل في الشمال بعاصمتها السامرة، ومملكة يهوذا في الجنوب بعاصمتها أورشليم.

كانت أوّل أيّام مملكة السامرة مضطربة، لأنّ السياسة لم تكن مستقرّة. ولكنّها عرفت استقرارًا وازدهارًا في أيّام عمري حوالي سنة ٨٨٥. تعاهد هذا الملك مع ممالك فينيقية، فزوّج ابنه بابنة الكاهن إيتوبعل ملك صور. اتّصلت السامرة بصور فعرفت الغنى، وعرفت أيضاً الثقافة الفينيقية وديانة صور المتعبّدة لبعل. في ذلك الوقت حارب إيليّا وأليشاع هذه العبادة، وعلى ضوء كلامها سيدوّن كتابُ الملوك أحداثَ هذا الصراع. ونشير أيضاً إلى أنّ الازدهار المادي اتّسع أيضاً في عهد يربعام الثاني في النصف الأوّل من القرن الثامن.

حكمت سلالة عمري أربعين سنة، وقلبها الوطنيون بعد أن أحسّوا بالضغط الأرامي وهجوم العبادات والعادات الأجنبية، فنقوا الديانة (قتلوا المعارضين) من كل العبادات

الغربية، وأقاموا نظامًا جديدًا بقيادة ياهو. ولكنّ القوّة الأشورية كانت على الأبواب فأجبرت ياهو على دفع الجزية لشلمنصر الثالث.

امتدّ حكم سلالة ياهو طويلاً بسبب الحالة الدولية، فعرفت مملكة إسرائيل النموّ والازدهار، وكان أعظم ملوكها في ذلك الوقت يربعام الثاني (٧٨٣ – ٧٤٨). خلال هذه الفترة التي فيها عرفت البلاد بعض الاسترخاء إذ لا قوّة عظمى تسيطر عليها، ازدهرت التجارة والصناعة، ولكن ازدادت الفوارق الاجتماعية. فقام نبي من الجنوب اسمه عاموس وأخذ يكرز في معبد بيت إيل وينتقد بقساوة التعارض بين شعائر عبادة غنيّة وظلم اجتماعي ظاهر. إنّ الحفريات الأثرية أظهرت الفرق بين الأحياء الغنية والأحياء الفقيرة في ترصة أو السامرة.

ومات يربعام وخَلفه مناحيم (٧٤٨ – ٧٣٧) الذي دفع جزية باهظة إلى تجلت فلاسر الثالث. ولكنّه قُتل لأنّه عارض الحلف المضاد لأشور. ولـمّا وصل تجلت فلاسر إلى اسرائيل، خسرت مملكة الشمال القسم الأكبر من أرضها ولم يبق لها إلاّ السامرة وجبل إفرائيم. قامت ثورة في القصر أوصلت إلى الملك هوشع بن ايلة الذي خضع حالاً لأشور.

ولكنّ التبدّل في سياسة السامرة جعلها تخضع مرّة لأشورية وتثور عليها (مدفوعة بمصر)، ومرة أخرى تخضع لمصر. وهذا ما جعل نهاية مملكة الشمال قريبة. ثار هوشع فجاء الأشوريون، وسقطت السامرة وصارت مملكة إسرائيل مقاطعة أشورية.

هـ – مملكة يهوذا

في سنة ٨٣٥، أعاد يوآش بعض الهيبة إلى سلالة داود. خلفه أمصيا الذي انتصر على الأدوميين وحاول التحرّش بالسامرة فقهرته فمات مقتولاً (رج ٢ مل ١٤ : ١٩). فخلفه ابنه عزريا فبدأ بتجديد في مملكة يهوذا. كان معاصرًا ليربعام ملك إسرائيل وحكم مدّة طويلة مثله. في تلك الفترة، عرف الاقتصاد ازدهارًا ونموًّا. أمّا كتاب الملوك فلم يذكر من نشاط هذا الملك سوى أنّه استرجع ايلة (٢ مل ١٤ : ٢٢). أمّا سفر الأخبار الثاني فيطيل الحديث عن هذا الملك، ولكنّنا لا نستطيع أن نثق بأخباره. وما يمكننا القول هو أنّ عهد عزريا عرف نشاطاً حربيًا واقتصاديًا هامًّا وأنّ تأثيره كان كبيرًا.

وأصيب عزريا بالبرص في أواخر أيّامه، فأشرك ابنه يوتام في الحكم بانتظار أن يخلف الابن أباه سنة ٧٤٠. في هذا الوقت بدأ نشاط أشعيا النبوي وأطلّت أشور مع تجلت فلاسر

الثالث فخلقت مناخًا من الرعب أزال فترة الازدهار السابق. وبدأت الممالك تدفع الجزية الواحدة بعد الأخرى، ولم ينجُ إلاّ أورشليم. ولكن هل تستطيع مملكة يهوذا أن تبقى خارج الصراع (٢ مل ١٥ : ٣٧)؟ فما إن بدأ أحاز حكمه، حتّى وجد نفسه أمام حلف مؤلّف من السامرة ودمشق وصور وقد أراد أن يدخله معه بالقوة. فرفض واستنجد بملك أشور الذي وصل حالاً إلى المنطقة. أمّا يهوذا فخضعت لأشورية ودفعت لها الجزية.

لم يرضَ أهل يهوذا عن سياسة أحاز الموالية لأشور (أش ٣ : ١ ي؛ ٧ : ١٣)، فأشركوا حزقيا بن أحاز في الحكم (سنة ٧٢٩ – ٧٢٨)، فاستقرّت الحال حتّى موت أحاز (٧١٦ – ٧١٥). فحكم حزقيا البلاد وحده بفضل شخصيّته القويّة.

في سنة ٧١٣ ثارت على أشور مدن فلسطية وممالك الجنوب ويهوذا بدفع من مصر التي استعادت بعض القوّة. ولكنّ يهوذا خرجت من التحالف، فلم يكن مصيرها كمصير أشدود سنة ٧١١. هل كان هذا الخروج نتيجة كلام أشعيا؟ الأمر معقول.

ولـمّا مات سرجون الثاني ثارت عليه البلدان الخاضعة له ومنها يهوذا. فوصل الأشوريون ودمّروا البلاد وحاصروا أورشليم فبدا وكأنّ كل شيء قد ضاع. غير أنّ أشعيا أعلن خلاص المدينة، وهذا ما حدث. فحسب الناس أنّ أورشليم مدينة لا تُغلب بفضل الرب الساكن فيها.

في هذه الفترة من تاريخ أورشليم، تدخّل أشعيا في سياسة البلاد الداخلية، فعارض أعمال الطبقة الحاكمة، كما تدخّل في السياسة الخارجية فرفض حكمة القائلين بوجوب الخضوع لدولة عظمى. بالنسبة إلى أشعيا، لا يحالف يهوذا إلاّ ربَّه الذي هو مصدر قوّته. فكل الدول ومنها أشور خاضعة للرب وإن هي فعلت فما هي إلاّ قضيب وعصا في يد الرب (١٠ : ٥).

٤ – نشاط أشعيا

ما كان نشاط أشعيا في تلك الحقبة التاريخية التي ذكرنا؟

امتدّ نشاطه منذ سنة ٧٤٠ إلى سنة ٧٠٠ تقريبًا في أيّام الملوك عزيا (+ ٧٤٠) ويوتام (٧٤٠ – ٧٣٦) وأحاز (٧٣٦ – ٧١٦) وحزقيا (٧١٦ – ٦٨٧). نشير هنا إلى أنّ عاموس

تنبّأ حوالي السنة ٧٥٠، وهوشع في السنوات ٧٥٠ – ٧٣٠، وميخا حوالي السنة ٧٤٠. أمّا التواريخ في سفر أشعيا فهي قليلة: سنة ٧٤٠ في ٦:١، سنة ٧١٦ في ١٤:٢٨، السنة ٧١١ في ٢٠:١، السنة ٧٠١ في ٣٦:١.

نعود إلى هذه التواريخ، كما نعود إلى ما ورد من معطيات في كتاب الملوك لنصوّر نشاط النبيّ بوجه تقريبي.

سنة ٧٤٠، سنة موت عزيا، دعا الله نبيه (٦:١ – ١٣). انتقل أشعيا في الرؤيا إلى الهيكل فرأى الرب القدير الذي أمره بأن يقسّي قلب هذا الشعب ويهيّئه للخراب: مهمّة قاسية ستحمّله سخرية أعدائه ومعارضة الشعب الباحث عن رؤى ناعمة ومخادعات (٣٠:١٠).

سنة ٧٣٩ – ٧٣٤، في أيّام يوتام وبداية حكم أحاز، شجب النبي بشدّة خطايا يهوذا الذي أسكره ازدهار حكم عزريا – عزيا (٧٨١ – ٧٤٠؛ رج ٢ مل ١٤:٧، ٢٢؛ ٢ أخ ٢٦:١ – ١٦): موقف العظماء متشرب بالأنانية والظلم. هم كذّابون خبثاء ماكرون سكّيرون يقبلون الرشوة في العدالة ويسيطرون على الأرض. أسمعهم أشعيا أقسى التهديدات: سيتدخّل الله بسرعة. هذا ما قاله أيضاً عاموس وميخا وفي الزمن نفسه. إليك ما قيل في أيّام يوتام: ٢:٦ – ٢٢؛ ٩:٧ – ٢٠؛ ٩:٣٢ – ١٤. وفي أيّام احاز: ٣:١ – ١٥؛ ٣:١ – ١٥؛ ٣:١٦ – ٤:١؛ ٥:١ –٧؛ ٥:٨ – ٢٥ + ١٠:١ – ٤؛ ٥:٢٦ – ٣٠.

سنة ٧٣٤. تدخّل أشعيا خلال الحرب الأرامية الإفرائيمية (٧:١ – ٣؛ ٢ مل ١٦:٥ – ٩). أرسل الله نبيّه فحذّر أحاز، ولكنّ أحاز استجار بتجلت فلاسر الثالث ملك أشور، وأرسل إليه هدايا من الفضة والذهب أخذها من بيت الرب (٧:١٢؛ ٢ مل ١٦:٥ – ٩). هنا تأتي نبوءة عمّانوئيل: إنّ السلالة ستنجو (٧:١٤ – ١٦)، أمّا الشعب فسيُعاقَب بسبب قلّة إيمان ملكه (٧:١٧ – ٢٥). هذه الفترة هي قمّة نشاط أشعيا وفيها قال ف ٧، ف ٨، ٩:١ – ١٦.

سنة ٧٣٢ – ٧٢٥ بعض الأقوال على دمشق ومملكة الشمال (١٧:١ – ٦؛ ٢٨:١ – ٤) وتنبيه إلى فلسطية (١٤:٢٨ – ٣٢).

٧١٢ – ٧٠١: تدخَّلَ أشعيا مرّات عديدة ضدّ أشور ومصر. متى قيلت هذه الأقوال؟ لا نستطيع أن نقول بالتحديد متى قيلت: ١٠:٥ – ٣٤؛ ١٤:٢٤ – ٢٧،

٢٨ – ٣٢؛ ١٧: ١٢ – ١٤؛ ١٨: ١ – ٦؛ ١٩: ١ – ١٥؛ ٢٠: ١ – ٦ (قبل سنة ٧١١)؛ ٢٢: ١–٢٤؛ ٢٨: ٧ – ٢٩؛ ٢٩: ١ – ١٦؛ ٣٠: ١ – ١٧؛ ٣١: ١ – ٩؛ ٣٩: ٣ – ٨.

سنة ٧٠١ خلال حملة سنحاريب قبل ف ٣٦ – ٣٧، وخلال مرض الملك حزقيا ف ٣٨، وخلال بعثة مروداك بلادان ٣٩: ١ – ٨.

٥ – تعليم أشعيا

أ – الله وعمله

الله هو القدّوس (٦: ٣)، الذي لا يحدّه شيء ولا يجاريه إنسان، الذي فيه كل غنى وقداسة. هو وحده القدّوس (٨: ١٣)، قدوس إسرائيل. وقد كشف تساميه لشعبه (١: ٤؛ ٥: ١٩، ٢٤؛ ١٠: ٢٠؛ ١٢: ١٦؛ ١٧: ٧؛ ٢٩: ٢٣؛ ٣٠: ١١ ي؛ ٣٧: ٢٣ رج في أشعيا الثاني: ٤٠: ٢٥؛ ٤١: ١٤؛ ١٦: ٢٠؛ ٤٣: ٣؛ ٤٥: ١١). هو الملك (٦: ٥) ومجده، أي اشراق شخصه، يملأ الأرض كلّها (٦: ٣؛ ٣٥: ٢؛ رج أيضاً ٢: ١٠ – ١١؛ ١٧: ٢٠ وفي أشعيا الثاني والثالث: ٤٠: ٥؛ ٤٢: ٨؛ ٤٨: ١١؛ ٥٨: ٨؛ ٦٠: ١ ي).

الله يفعل فعله ويعمل عمله (٢٨: ٢١) وهذا ما يسمّيه النبي: فعل الرب وعمل يديه (٥: ١٢). ويتحدّث فيقول: حين يكمّل الرب كل عمله على جبل صهيون (١٠: ١٢). ينوي الرب نية فلا يستطيع أن يفشل فيقول: كما قصدت يصير وكما نويت يثبت (١٤: ٢٤؛ رج ١٠: ٢٢ ي). ينوي فلا يقدر أحد أن يردّ يده الممدودة (١٤: ٢٧). مقاصد الرب نواها الرب منذ زمان بعيد، وهو يحقّقها في أوانها. يقول: منذ البعيد صنعته، منذ القديم تصوّرته والآن أحقّقه (٣٧: ٢٦؛ رج ٢٢: ١١). الله يعمل ولا يعّجل، بل يفكّر طويلاً قبل أن يعمل. يقول: أنتظر بهدوء في مسكني، وأنظر (١٨: ٤). وما يعمله الله يعمله بنظام وعقل، فيشبّه نفسه بالفلاح الذي يعرف متى يحرث الأرض ليزرع ومتى يشقّ الأرض ويمهّدها، وأين يزرع الحنطة والشعير، وكيف يعامل الكمّون والقمح (٢٨: ٢٣ – ٢٩). هكذا يسيّر الله الأحداث نحو الهدف الذي يريد وبوسائل متنوعة.

٢٨ – ٣٢؛ ١٢:١٧ – ١٤؛ ١:١٨ – ٦؛ ١:١٩ – ١٥؛ ١:٢٠ – ٦ (قبل سنة ٧١١)؛ ١:٢٢–٢٤؛ ٧:٢٨ – ٢٩؛ ١:٢٩ – ١٦؛ ١:٣٠ – ١٧؛ ١:٣١ – ٩؛ ٣:٣٩ – ٨.

سنة ٧٠١ خلال حملة سنحاريب قبل ف ٣٦ – ٣٧، وخلال مرض الملك حزقيا ف ٣٨، وخلال بعثة مروداك بلادان ٣٩:١ – ٨.

٥ – تعليم أشعيا

أ – الله وعمله

الله هو القدّوس (٦:٣)، الذي لا يحدّه شيء ولا يجاريه إنسان، الذي فيه كل غنى وقداسة. هو وحده القدّوس (٨:١٣)، قدوس إسرائيل. وقد كشف تساميه لشعبه (١:٤؛ ٥:١٩، ٢٤؛ ١٠:٢٠؛ ١٢:١٦؛ ١٧:٧؛ ٢٩:٢٣؛ ٣٠:١١ ي؛ ٣٧:٢٣ رج في أشعيا الثاني: ٤٠:٢٥؛ ٤١:١٤؛ ١٦:٢٠؛ ٤٣:٣؛ ٤٥:١١). هو الملك (٦:٥) ومجده، أي اشراق شخصه، يملأ الأرض كلّها (٦:٣؛ ٣٥:٢؛ رج أيضاً ٢:١٠ – ١١؛ ١٧:٢٠ وفي أشعيا الثاني والثالث: ٤٠:٥؛ ٤٢:٨؛ ٤٨:١١؛ ٥٨:٨؛ ٦٠:١ ي).

الله يفعل فعله ويعمل عمله (٢٨:٢١) وهذا ما يسمّيه النبي: فعل الرب وعمل يديه (٥:١٢). ويتحدّث فيقول: حين يكمّل الرب كل عمله على جبل صهيون (١٠:١٢). ينوي الرب نية فلا يستطيع أن يفشل فيقول: كما قصدت يصير وكما نويت يثبت (١٤:٢٤؛ رج ١٠:٢٢ ي). ينوي فلا يقدر أحد أن يردّ يده الممدودة (١٤:٢٧). مقاصد الرب نواها الرب منذ زمان بعيد، وهو يحقّقها في أوانها. يقول: منذ البعيد صنعته، منذ القديم تصوّرته والآن أحقّقه (٣٧:٢٦؛ رج ٢٢:١١). الله يعمل ولا يعّجل، بل يفكّر طويلاً قبل أن يعمل. يقول: أنتظر بهدوء في مسكني، وأنظر (١٨:٤). وما يعمله الله يعمله بنظام وعقل، فيشبّه نفسه بالفلاح الذي يعرف متى يحرث الأرض ليزرع ومتى يشقّ الأرض ويمهّدها، وأين يزرع الحنطة والشعير، وكيف يعامل الكمّون والقمح (٢٨:٢٣ – ٢٩). هكذا يسيّر الله الأحداث نحو الهدف الذي يريد وبوسائل متنوعة.

وحين يريد الله أن ينفّذ مقاصده يدعو الأمم، ويصفر لها (٥: ٢٦؛ ٧: ١٨) ويستعملها كما يستعمل الحلاّق الموسى. هو الذي أصعد مياه النهر أي ملك أشور وكل مجده ليغطّي الأرض كلّها (٨: ٧ ي). أشور هي قضيب غضبه والعصا التي يضعها سخطه في يده (١٠: ٥؛ رج ١٠: ١٥). إنّ ملك أشور هذا قد أرسله الله على أمّة منافقة، أرسله على شعب أسخطه (١٠: ٦). وبعد هذا، يعاقب الرب منفّذي غضبه، لأنّهم تكبّروا ونسوا أنّهم كانوا أداة في يده (رج ١٠: ٢٦؛ ١٤: ٢٢ ي؛ ٣٠: ٢٧ — ٣٣؛ ٣١: ٤ — ٩).

ب — الله وشعبه الخاطئ

يفتتح أشعيا كتابه بعقاب الله لشعبه: ربّيت بنين ونشّأتهم أمّا هم فخانوني، ويل للأمّة الخاطئة، الشعب المثقل بالإثم، نسل فاعلي الشر، الأولاد الفاسدون. تركوا الرب (١: ٢—٤). هذه التهمة ترد مرارًا (١: ١٠ — ٢٦؛ ٢: ٦ — ٧؛ ٣: ٨ ي؛ ٥: ٨ — ٢٣؛ ١٠: ١ — ٤) وتبرز في كلمات مؤثّرة في نشيد الكرمة: ماذا يمكن أن يُصنع لكرمي وأنا لم أصنعه؟ انتظرت منه عنبًا فاعطاني عنبًا بريًّا (٥: ٤).

ويوبّخ أشعيا الشعب بقساوة، إذ لا ايمان له. والإيمان فضيلة جوهرية (٧: ٩؛ ٨: ١٧؛ ٢٨: ١٦؛ ٣٠: ١٥، ١٨). بحث الشعب عن طمأنينة بعيدًا عن يهوه في تنظيمات الدبلوماسية، والمعاهدات مع الدول العظمى. ويل للبنين المتمردّن الذين ينوون نوايا بدوني، الذين يعقدون معاهدات بدون روحي (٣٠: ١). ويل للذين ينزلون إلى مصر للمعونة، ولا ينظرون إلى قدّوس إسرائيل، ولا يقبلون الرب (٣١: ١). بل يقولون: عقدنا عهدًا مع الموت وميثاقًا مع الجحيم، إذا عبرت الضربة الجارفة فلا تصيبنا لأننا جعلنا الكذب ملجأنا وبالغش استترنا (٢٨: ١٥).

حاول السياسيون أن يتهرّبوا من الخطر المتمثّل بأشور، فاستندوا إلى مصر، فوجّه أشعيا سهامه على مصر. سيسوق ملك أشور أهل مصر إلى السبي فيرسل إلى المنفى الفتيان والشيوخ عراة وحفاة خزيًا لمصر (٢٠: ٥ ي). فمصر لا تنفع، وعونها باطل (٣٠: ٦ — ٧)، والمصريون أناس لا آلهة (٣١: ٣). فلماذا تتكّلون على مصر تلك القصب المشقوقة بسبب مركباتها وفرسانها (٣٦: ٩)؟. وبمختصر الكلام، إنّ الشعب ترك إلهه في الحياة السياسية كما في الحياة الاجتماعية والدينية.

فماذا سيفعل الله ليردّ شعبه إليه؟ سيُرسل إليه عقابًا قاسيًا. أين يضربكم بعد أنتم الذين تستمرّون في تمرّدكم؟ الرأس كلّه مريض والقلب كلّه سقيم (١: ٥؛ رج ٩: ١١، ١٦، ٢٠؛ ١٠: ٤؛ ٥: ٢٥). ولكنّ هذا التأديب يلقى معارضة عنيفة. فالشعب ما رجع إلى الذي ضربه، وما مال بوجهه إلى الرب القدير (٩: ١٠). قال لهم: هذه هي الراحة. اتركوا المتعب يرتاح. وهذا هو السكون. ولكنّهم لم يشاؤوا أن يسمعوا (٢٨: ١٢). إنّهم شعب متمرّد وأولاد كذبة لم يشاؤوا أن يسمعوا شريعة الرب (٣٠: ٩). اكتفوا بديانة خارجية، بذبائح ومحرقات من الكباش والثيران والتيوس (١: ١١)، اكتفوا بالكلام (٢٩: ٣٠) وفي الوقت نفسه نقضوا الحق والعدل وظلموا المساكين (١: ١٦ – ٢٣؛ ٣: ١٤؛ ٥: ٢٣). لهذا لم تفعل كرازة النبي فعلها. ما جاءت بالشعب إلى التوبة، بل دفعته إلى الغرق في خطيئته، فغلُظ قلبُه وثقلت أذناه وعميت عيناه (٦: ١٠). وهكذا صار الرب لهم حجرًا يصطدمون به، وصخرة يعثرون بها وفخًّا وشركًا (٨: ١٤). لقد صار إسرائيل شعبًا عنيدًا قاسي القلب.

بعد هذا، كيف يتجنّبون العقاب؟ تقرّر الدمار، والعدالة ستأخذ مجراها. أجل إنّ الرب القدير سيُتمّ على كل الأرض الدمارَ الذي أقرّه (١٠: ٢٢ – ٢٣). وقال الرب: سأنتقم... وليس من يطفئ (١: ٢٤، ٣١). سأعلمكم ماذا أصنع بكرمي، أنزع سياجه فيُرعى، أهدم جدرانه فيُداس (٥: ٥).

ولكن وإن تدخّل الله وانتقم، فهو لا يريد إفناء كل شعبه بل تنقيته (١: ٢٥). يريد غسل قذر بنات صهيون وتنظيف الدماء من وسط أورشليم بروح العدل وروح الدمار (٤: ٤). سيهلك المذنبون والخطأة على السواء، أمّا صهيون فتُفدى بالحق ويُحرَّر تائبوها بالبرّ (١: ٢٧ – ٢٨).

وهكذا تبرز فكرة أساسية عند النبي أشعيا: بقية ستخلص، هي بقية الشعب، بقية إسرائيل ويعقوب. هم الناجون من إسرائيل وبيت يعقوب، الذين سيُتركون في صهيون ويبقون في أورشليم (٤: ٣). فالرب يحفظ لهم ولهم وحدهم مستقبلاً مجيدًا: الذين يبقون في صهيون والذين يُتركون في أورشليم يُدعَون قدّيسين، كل الذين كُتبت أسماؤهم في كتاب الحياة في أورشليم (٤: ٣). فالناجون من بيت يهوذا – ما تبقّى منهم – يتأصّلون عميقًا من جديد وتمتلئ أغصانهم بالثمار (٣٧: ٣١).

ج – المسيحانية

مولد عمانوئيل (٧: ١٤) الذي يثبت المواعيد لداود ونسله (٢ صم ٧: ١٦؛ ١ أخ ١٧: ١٤)، يُنعش آمال الشعب ويدشّن عهدًا من المجد والسعادة. النصوص المسيحانية عديدة (٨: ٢١ – ٩: ٦؛ ١١: ١ – ٩؛ ٢٩: ١٧ – ٢٤؛ ٣٢: ١ – ٥، ١٥ – ٢٠؛ ٣٣: ١٧ – ٢٤؛ ٣٥: ١ – ١٠). فاضت من فم أشعيا، فتوسّع فيها تلاميذ أشعيا والجماعة المؤمنة، وأعادوا قراءتها، ونحن نستطيع أن نلخّصها كما يلي: سيخرج ملك من جذع يسّى (١١: ١)، ويحلّ عليه ملء روح الرب (١١: ٢ ي)، فيُحلّ العدل والسلام ويؤمّن لشعبه سعادة لا تستطيع أن تعكرها أيّة قوّة معادية.

لا شكّ أنّ سلالة داود ستنهار حين تؤخذ مدينة أورشليم، ولكن من السراج الصغير (٢ مل ٨: ١٩) المتروك في بابل (٢ مل ٢٥: ٢٧ – ٣٠) سيخرج نور عظيم (مت ٤: ١٥ ي؛ لو ١: ٧٨ ي). سيخرج نسل يسى (روم ١٥: ١٢) ونسل داود (رؤ ٥: ٥) وابن داود الذي لن يكون لملكه انقضاء (لو ١: ٣٢ ي).

ويكون مصير جبل صهيون كمصير المسيح (١١: ٩؛ ٢٧: ١٣). إنّه مسكن الرب واسمه على الأرض (٨: ١٨؛ ١٨: ٧). وأورشليم هي المدينة التي يحميها الله وينقذها ويعفو عنها وينجيّها (٣١: ٥). حين هجم سنحاريب على أورشليم نجّاها الله بأعجوبة (١٠: ٣٢ ي؛ ٢٩: ١ – ٨؛ ٣١: ٤ – ٩؛ ٢ مل ١٩: ٣٥ ي)، ولكنّ الرب لا يسكن في بيت تصنعه الأيدي (أع ٧: ٤٨)، والقيم الروحية التي تتضمّنها الحجارة وتدلّ عليها، ستبرزها ديانة الروح والحق (يو ٤: ٢٤) التي ترضي وحدها الله. أمّا بالنسبة للرسالة إلى العبرانيين، فصهيون هي رمز الكنيسة المجاهدة والمنتصرة: اقتربتم من جبل صهيون، من مدينة الله الحيّ، من أورشليم السماوية، من جماعة الأبكار المدوّنة أسماؤهم في السماء (عب ١٢: ٢٢ ي). أمّا صاحب سفر الرؤيا فسيتأمّل الحمل الواقف على جبل صهيون ومعه ... ١٤٤ كُتب على جباههم اسمه واسم أبيه (رؤ ١٤: ١).

٦ – القسم الثاني أو أشعيا الثاني

أ – عالم الجغرافيا والتاريخ

إذا أردنا أن نفهم أشعيا الثاني، نعود إلى المحيط الذي وُلد فيه وهو زمن المنفى، أكلح زمن في تاريخ بني إسرائيل.

كل تاريخ الشرق القديم تجتذبه قوتان عظميان: مصر وبلاد الرافدين، أمّا شاطئ البحر المتوسّط فهو موضع مرور القوافل والحملات العسكرية المختلفة.

في سنة ٧٢٢، أزال الأشوريون مملكة الشمال، وفي سنة ٧٠١ حاصروا مدينة أورشليم وكادت تؤخذ، فلم يتركوا لمملكة يهوذا إلاّ حرّية محدودة. وملكَ في أورشليم ملكٌ شاب اسمه يوشيا من سنة ٦٤٠ إلى سنة ٦٠٩. تحلّى بروح العدالة وإرادة الإصلاح الديني، فأثّر في شعبه. سنة ٦٢٢، إكتشف في الهيكل كتاب الشريعة أو سفر التثنية بأقدم فصوله وفيه: تحب الرب إلهك من كل قلبك، من كل نفسك، من كل قوّتك (تث ٦ : ٥)، تقدّم محرقاتك في الموضع الذي اختاره الرب (تث ١٢ : ٤). وهكذا صار معبد أورشليم المعبد الوحيد ورمز الإيمان المشترك بالإله الواحد.

على ضوء هذا الكتاب، فهمت جماعة يهوذا أنّ الأرض عطية من الله. فعلى المؤمن أن يحمل إلى المعبد بواكير غلاله فيشكر الرب لأنّه نجّاه من العبودية وأدخله إلى هذه الأرض الخصبة. إذًا، حين نزرع الأرض ونقتات من ثمارها، إنّما نفعل هذا بالشكر لعطيّة الله (تث ٢٦ : ١ — ١١). قلبُ أورشليم العاصمة هو الهيكل حيث يلتقي المؤمنون في الأعياد، فيقدّمون ذبائح يرضى عنها الله، والذبيحة تبادلٌ بين الله والإنسان ويقينٌ أنّ الله يبارك أخصّاءه (١ مل ٨ : ٢٧ — ٣٠). رأس الحياة السياسية مَلِكٌ قدَّسه الرب واختاره من نسل داود الذي اقتبل المواعيد (٢ صم ٧ : ١٢ — ١٦). من هذه العائلة سيأتي المسيح السيّد العادل الذي سيعطي الشعب السعادة والسلام (أش ١١ : ١ — ٩). والحياة اليومية تسير بهدي الشريعة الشفهية أو المكتوبة، شريعة مدنية وشريعة دينية، فتربط بإرادة الله كلَّ أعمال الإنسان. وهكذا، فالله حاضر في كل حياة المؤمن، وعلامات حضوره وإرادته بارزة في كل مكان. فعلى شعب إسرائيل أن يحيا حياته في إطار العهد: تكونون شعبي وأكون إلهكم (إر ١١ : ٤). ولكن سيأتي يوم تضيع الأرض ويدمّر الهيكل ويذهب الملك إلى المنفى وتضيع الشريعة والعهد.

كان ذلك يومَ اجتاح العدوُّ يهوذا ودمّر أورشليم. ونعود إلى الوراء. ثار البابليون على الأشوريين فانتصروا عليهم ودمّروا عاصمتهم نينوى سنة ٦١٢. فكانت صراعات في الشرق مات فيها يوشيا فتشكّك الشعب من موت هذا الملك الشاب (كان عمره ٣٩ سنة) والصالح. كيف يرضى الرب بذلك؟ وحلّ القنوط بدل الرجاء لاسيّمَا وأنّ الملوك الذين خلفوه كانوا أعجز من أن يحكموا البلاد في مثل هذه الظروف الصعبة.

وهكذا صارت البلاد عرضة لتدخّل الأعداء. وتابع البابليون زحفهم، فحاصروا أورشليم واحتلّوها مرّة أولى سنة ٥٩٧ وسبوا إلى بابل نخبة رجال السياسة والحرب والاقتصاد

والصنّاع، وما تركوا فيها إلاّ شعب الأرض. ثمّ احتلّوها مرّة ثانية سنة ٥٨٧، فدمّروها وأحرقوا الهيكل وسبوا من سبوا وضمّوا البلاد فصارت مقاطعة بابلية.

ب – مأساة أخلاقية ودينية

وانتقل بنو يهوذا إلى المنفى، إلى بابل، وخسروا ما تأسّست عليه حياتهم من قبل. فالأرض التي يقيمون عليها ليست تلك التي أعطاهم إيّاها الرب: كيف يشكرونه حين يعملون ويأكلون؟ والهيكل بعيد وقد هُدم، فكيف يقدّم المؤمن ذبائحه فيحسّ أنّه التقى الرب. والملكُ في المنفى والبنية السياسية التي يعيش فيها الشعب بنية وثنية معادية لله. والشرائع والعادات ليست تلك التي أعطاها الرب، وإطار الحياة مطبوع بالعالم الوثني بطقوسه وآلهته وشعائر عبادته. ماذا بقي من العهد؟ ما حمى الله شعبه وخاصّته، فهل كان أضعف من الآلهة الوثنية؟ هل نعتبر أنّ العهد انتهى وزال؟ لم يقم شعب إسرائيل بالتزاماته رغم تحذير الأنبياء، فلماذا يلتزم الرب؟ يبدو أنّه تخلّى عن شعبه الذي اختاره في القديم، وانتهت المغامرة التي بدأت مع إبراهيم.

لو سار التاريخ مسراه لزالت الديانة اليهودية من ضمير الشعب كما كانت الحال بالنسبة إلى المنفيين الذين من مملكة الشمال. ولكن لم يكن الأمر هكذا بالنسبة إلى المنفيين من مملكة يهوذا الذين لم يتبعثروا بل ظلّوا مجتمعين (مز ١٣٧) حول شيوخهم (مز ٨: ١) وأنبيائهم (مز ٣٣: ٣٠ – ٣١) أو حول توراتهم. تأمّلوا في أقوال إرميا (إر ٢٩: ١٠ – ١١)، فاستطاعوا أن يعيشوا المحنة دون أن يفقدوا إيمانهم. لا، لم يُقهرَ إله إسرائيل، بل هو الذي أراد الحدث وأنبأ به كعقاب لشعبه. وعاد المؤمنون إلى ماضيهم يتأمّلون فيه، وقرأ الكتبة النصوص القديمة وأعادوا قراءتها كما قرأوا الأحداث على ضوئها، فكان لنا ما يسمى التاريخ الاشتراعي (يش، قض، صم، مل)، والتاريخ الكهنوتي الذي استعاد التوراة منذ الخلق حتّى موت موسى فأنعش الأمل بإله هو سيّد الكون.

وشدّد المنفيّون على ممارستين: السبت والختان. لا ذبائح ولا هيكل ولا ملك ولا أرض، ولكن ماذا يمنعنا من أن نتوقّف عن العمل يومًا في الأسبوع نكرّسه للرب. ثمّ إنّنا نستطيع أن نسم بعلامة العهد كل صبي يولد لنا فنختنه ليكون للرب. ونعود أيضاً إلى كتبنا المقدّسة نقرأها في اجتماعات السبت ونتأمّل فيها ونصلّي. وهكذا لم يكن المنفى زمن

انحطاط، بل زمن نهوض وقيامة كما قال حز ٣٧ : ١ ي. صدمت المحنة الشعب فاستيقظ فيه الإيمان وانتعش الرجاء، لاسيّمَا لما بلغ الخبر إلى مسامع الشعب أنّ كورش ينتصر المرّة تلو الأخرى. أيكون كورش أداة بيد الرب يحرّر بها شعبه الذي نال الغفران عن خطيئته؟

في هذا الإطار دوّنت أقوال أشعيا الثاني.

ج – نبي يتنبأ في بابل في زمن المنفى

يبدأ القسم الثاني من سفر أشعيا بهذه الكلمات: عزّوا، عزّوا شعبي (٤٠ : ١). يجيبه صوت: ناد. فيجيب: ماذا أنادي؟ قل لمدن يهوذا: هوذا إلهك يأتي (٤٠ : ٦ – ١٠). من يتكلّم؟ عوّدنا الأنبياء الأوّلون (عاموس، هوشع) أن يخبرونا عن حياتهم وموطنهم ودعوتهم، وحدّثنا حزقيال وإرميا عن ظروف حياتها. أمّا هنا فلا نسمع إلاّ صوتًا. حدّثنا مرّة بصيغة المتكلّم فقال: اقتربوا إلي واسمعوا هذا: لم أتكلّم من البدء في الخفاء فأنا هنا منذ حصل هذا، والآن السيّد الرب أرسلني مع روحه (٤٨ : ١٦). ونسمع أيضاً شخصاً يحدّثنا عن نفسه: أعطاني السيّد الرب لسان تلميذ لأعرف أن أغيث المعيي (٥٠ : ٤). هل هو النبي أم شخص آخر نسمّيه عبد يهوه وهو يقول عن نفسه: من منكم يخاف الرب يسمع لصوت عبده (٥٠ : ١٠)؟

إذًا كاتب أشعيا الثاني مجهول، هو النبي أي رجل كلمة الله. هو أداة الرب ورسوله، والكلمة التي يعلنها حيّة وفاعلة. هكذا قال الرب، عبارة يرددها إرميا ١٥٧ مرّة وحزقيال ١٢٥. أمّا أشعيا الثاني فيوردها ١٨ مرّة، ولكن بطريقة خاصّة فيقول مثلاً: هكذا يقول الله، الرب الذي خلق السماوات ونشرها، وبسط الأرض بنباتها، الذي يعطي النسمة للشعب الذي يقيم بها، والحياة للذين يجولون فيها (٤٢ : ٥). ويقول أيضاً: هكذا يقول الرب الذي جعل في البحر طريقًا وفي المياه القوّية سبيلاً الذي جنّد معًا المركبات والخيل والجيوش ونخبتها. سقطوا فما استطاعوا أن يقوموا، خمدوا كفتيلة وانطفأوا (٤٣ : ١٦ – ١٧).

الله الذي يرسل النبي هو إله الخلق، وهو أيضاً سيّد تاريخ إسرائيل. هذا ما يجب أن يتذكّره المنفيّون وسط عالم وثني له كهنته وأنبياؤه. أمّا الرسالة التي يحملها النبي، فما هي محدّدة بكلمات واضحة، بل هي مركّزة على شخص الرب. أنا الرب، دعوتك حسب البر

وأمسكت بيدك (٤٢ : ٦). أنا الأوّل وأنا الآخر ولا إله غيري (٤٤ : ٦). أنا الرب إلهك الذي يعلّمك ما يفيدك (٤٨ : ١٧). إذًا يهتمّ هذا النبي بأن يقول لشعبه إنّ الرب هنا دائمًا وهو يكلّم اليوم أحبّاءه.

النبي هو نبي الله، والله حاضر في كلامه من البداية إلى النهاية. لنقرأ السطور الأولى: عزّوا عزّوا شعبي، يقول إلهكم، طمئنوا أورشليم وأعلنوا لها أنّها كملت جهادها وأتمّت عقابها. إنّها قبلت من يد الرب قصاصاً مضاعفًا عن كل خطاياها. صوت صارخ: أعدّوا في البرّية طريقًا للرب، افتحوا في القفر دربًا لإلهنا... حينئذ يُعلَن مجد الرب ويرى كل بشر أنّ الرب تكلّم (٤٠ : ١ – ٣،٥).

يرد اسم يهوه في أشعيا الثاني ٩٠ مرّة واسم الوهيم ٤٦ مرة وهناك تسميات أخرى. الله هو القوّي والحاضر في التاريخ وخالق الكون والمسلّط نظره على المستقبل كما على الماضي، المنبئ بالمستقبل بواسطة أنبيائه، الساحق أعداءه، المخلّص شعبه... الله فاعل يكشف عن نفسه عبر الأحداث وهو سيعمل شيئًا جديدًا، سيسير الشعب في خروج ثانٍ أعجب من الأوّل.

يتنبّأ النبي من بابل (يرد اسمها ٤ مرّات)، ويتطلّع إلى أورشليم (يرد اسمها ١٠ مرّات)، إلى صهيون (١١ مرّة. رج ف ٤٥ حيث يحدّثنا النبي عن أورشليم دون أن يذكر اسمها) المدينة المقدّسة التي دمّرت وأفرغت من سكّانها. ولكنّ الرب يقول لها: سيعود الرب إليكِ مع المنفيين، ستُبنين من جديد فتجذبين إليك كل الأنظار. سأبني أسوارك بحجارة كريمة، وأؤسّسك باللازورد، وأجعل شرفاتك ياقوتًا وأبوابك حجارة بهرمان وجميع حدودك حجارة ثمينة (٥٤ : ١١ – ١٢).

ينطلق النبي من الحاضر الذي يعيش فيه المنفيون بالذلّ والعار. الخراب والدمار والحرب والجوع هي هنا، ولكن من يرثي لك ومن يعزّيك؟ بنوك تعبوا فقاموا في رأس كل زقاق كالوعل في الشباك. قال الأعداء لك: إنحني لنعبر عليك، فقدّمت ظهرك كأرض الشارع للعابرين (٥١ : ١٧ – ٢٣). أحسّت صهيون أنّ الرب تركها وتخلّى عنها (٤٩ : ١٤).

ولكنّه يتطلّع إلى الماضي، ماضي شعب الله، وإلى الحدث المؤسّس الذي هو الخروج من مصر. يعود النبي إلى الماضي ليرفع نظر الشعب إلى المستقبل من أجل خلق جديد

وخلاص جديد. يقول الرب: أسكب روحي على نسلك، وهذا يكتب على يده: انا للرب (٤٤:٣ – ٥). ويقول أيضاً: أرفع رايتي نحو الشعوب فيأتون بأولادك على أيديهم ويحملون بناتك على أكتافهم. الملوك يحضنونهم والملكات يرضعونهم. يسجدون بوجوههم إلى الأرض أمامك ويلحسون غبار رجليك (٤٩:٢٢ – ٢٣) ويقول: صداقتي لا تزول عنك ولا يتزعزع عهد أعدك فيه بالسلام (٥٤:١٠).

د – الأشخاص

يتحدّث النبي من بابل ويشير إلى أورشليم، يتطلّع إلى تاريخ شعبه ليبشّر بتاريخ يكون فيه كل شيء جديدًا. ولكن من هم الأشخاص الذين يتكلّم عنهم؟

أوّل شخص في نبوءة أشعيا الثاني هو الرب، ولا عجب في الأمر. هو الخالق والمخلّص، هو الله، يهوه صباؤوت، السيّد، القدّوس، الحيّ، الأوّل والآخر الذي لا يساويه واحد ولا يوازيه شيء، الصخر، الذي لا يقهر، الملك، الراعي، القريب، الأب والأمّ، الزوج الغيور... ويحدّثنا الكتاب عن اسمه وروحه وكلمته وشريعته وذراعه ويمينه.

هو الذي خلق وأسّس وكوّن وصنع وعمل جديدًا، وحقّق وثبّت واختار ودعا وأقام، وأتى وأرسل وساعد وأقام، وأسند وأعطى عونًا وسندًا، وأوقف وحمل وأحبّ ونظر وبارك وقاد... وفوق كل هذا، الرب هو من يستطيع أن يقول: أنا هو. نقرأ: أنا اخترتكم لكي تعرفوا وتؤمنوا وتفهموا أنّي أنا هو (أي يهوه). قبلي لم يَكُن إله، وبعدي لن يكون إله. أنا هو الذي يمحي ذنوبك لأجل اسمي، الذي لا يذكر خطاياك (٤٣:١٠، ٢٥؛ رج ٤١:٤؛ ٤٦:٤؛ ٤٨:١٢؛ ٥٢:٦).

الشخص الثاني هو الشعب المختار، جماعة المنفيين بماضيها الثقيل، بقلقها وآمالها. لقد تعلّموا في ضيقهم أنّ كل ما لهم هو من عند الله، وأنّهم يستطيعون أن يرجوا منه كل شيء. هذا الشعب هو أورشليم أو صهيون. وأورشليم لا تعني فقط مدينة دُمّرت وسوف تُبنى، بل تدلّ أيضاً على الشعب كلّه على مرّ تاريخه. قال الرب: أنت شعبي (٥١:١٦). وقال: نقشتك على كفي وعيني على أسوارك. أسرع بانوك فخرج هادموك ومدمروك. إرفعي عينيك حواليك وانظري: كلّهم اجتمعوا وأتوا إليك. حيّ أنا، يقول الرب، ستلبسينهم كحلي وتتمطقين بهم كعروس (٤٩:١٦ – ١٨). ستسمع صهيون هذا الوعد فتقوم

لتستقبل الآتي إليها. إنهضي انهضي والبسي ثياب عزّك يا صهيون، إلبسي ثياب بهائك يا أورشليم المدينة المقدّسة (٥٢ : ١). سيكون لصهيون حياة جديدة وعهد أبديّ وحبّ لا ينقطع. يقول لها الرب: فاض غضبي فحجبت وجهي عنك لحظة، وبحبّ أبدي رحمتي لك (٥٤ : ٨).

الشخص الثالث هو بابل التي تعارض أورشليم. طُلب منها أن تعاقب بني إسرائيل الخاطئين، فتعدّت المهمّة التي أوكلت إليها وتصرّفت بقساوة (٤٧ : ٦؛ رج ١٠ : ٥ – ١٩ فيما يخص الأشوريين). ولكن ستُحَطّ بابل المتكبّرة وتُذَل، ولن يدافع عنها آلهتها ولا عرّافوها.

الشخص الرابع هوكورش الملك الفارسي. يرد اسمه مرتين (٤٤ : ٢٨؛ ٤٥ : ١) ولكنّه حاضر في ف ٤٠ – ٤٩. هو صاحب العدالة (٤١ : ٢) وراعي الرب (٤٤ : ٢٨) والطير الكاسر (٤٦ : ١١) الذي أحبّه الرب (٤٨ : ١٤) وسمّاه مسيحه (٤٥ : ١) أي ذلك الذي كرّسه ملكًا على مثال شاول وداود. أُعطي مهمّة من أجل خلاص شعب الله ومستقبل البشرية الديني. وهكذا يكون الاحتلال الفارسي جزءًا من مخطّط الله الذي لا يفلت أحد من يده، والذي يحقّق الخلاص بواسطة أناس وثنيين.

الشخص الخامس هو الشعوب الوثنية، سكّان الجزر والمناطق النائية. إنّهم كثيرون (٥٢ : ١٥؛ ٥٣ : ١٢) ولكنّهم لا يشكّلون شيئًا أمام الرب. هم كنقطة ماء في دلو أوكغبرة في الميزان (٤٠ : ١٥). وهم معروفون بعدائهم لله، لأنّهم يدافعون عن الأوثان التي يحاكمها الرب (٤١ : ١). سيُعيدون في يوم من الأيّام الأسرى الذين في أيديهم وينحنون أمام شعب الله (٤٩ : ٢٢ – ٢٣).

غير أنّ دورهم ليس سلبيًا فقط، لأنّهم سيكونون الشهود للأحداث العظيمة الآتية. قال النبي: إنّ الجزائر (أو الشعوب البعيدة) نظرت (إلى كورش) فخافت، وارتعدت أطراف الأرض. وقال أيضا: إسمعي لي أيّتها الشعوب البعيدة وأصغوا أيّها الأمم: الرب دعاني (٤٩ : ١)، والرب يهتمّ بهذه الأمم لأنّها جزء من مخططه وهي ستخلص بدورها. قال الرب: إلتفتوا إليّ واخلصوا يا سكّان أقاصي الأرض ٤٥ : ٢٢).

والشخص الأخير هو عبد يهوه الذي نتوقّف عليه طويلاً.

هـ – عبد يهوه

ترد كلمة «عبد» ٢٣ مرة في أشعيا الثاني. ٣ مرّات تعني العبد والعبودية (٤٣: ٢٣ – ٢٤؛ ٤٩: ٧). وفي ٢٠ حالة تدل على «عبد يهوه، عبد الرب». ترد مرّة واحدة في الجمع (٥٤: ١٧) فتدلّ على الشعب أو على الأتقياء في الشعب، وفي عشر مرّات تدلّ على يعقوب – إسرائيل (٤١: ٨، ٩؛ ٤٣: ١٠؛ ٤٤: ١ – ٢ – ٢١؛ ٤٥: ٤؛ ٤٨: ٢٠؛ ٤٩: ٣). نشير إلى أنّ كلمة إسرائيل زيدت في ٤٩: ٣. نحن أمام كورش (رج ٤٤: ٢٨ حيث يرد اسم كورش). في ٤٢: ١٩ يبدو العبد أصم وأعمى، وهو يدلّ على إسرائيل (رج ٤٢: ٢٢، ٢٤). في ٤٩: ٥ – ٦ نعيش المناخ ذاته الذي نجده في ٤٩: ٣، ولكنّ العبد هو في خدمة إسرائيل (آ ٥) أو مدعو إلى مهمّة تتجاوز إسرائيل، فكيف يكون لهاتين الآتين معنى إن كان إسرائيل هو عبد الله بالذات. وأخيرًا في ٤٢: ١؛ ٥٠: ١٠؛ ٥٢: ١٣؛ ٥٣: ١١ نحن أمام شخص قريب من الله ألقيت على عاتقه رسالة هامّة.

ولنتوقّف بصورة خاصّة على ما تعوّد الشرّاح أن يسمّوه أناشيد عبد يهوه (أي: عبدالله) وهي ٤٢: ١ – ٧؛ ٤٩: ١ – ٩؛ ٥: ٤ – ١١؛ ٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢.

أ – النص الأوّل (٤٢: ١ – ٧)

ينقسم قسمين. في الأوّل (آ ١ – ٤) يتكلّم الرب عن عبده الذي اختاره وجعل عليه روحه كما على الأنبياء والملوك (حز ٢: ٢؛ ١ صم ١٦: ١٣). ثمّ يصوّر الكاتب نشاط العبد الموجّه إلى الأمم البعيدة، إلى الجزر. عملُ عبد الله يتمّ دون ضجة ولا عنف. في الثاني (آ ٥ – ٧) نقرأ قولاً يذكّرنا بالله خالق الكون الذي يتوجّه إلى عبده ويشدّده في دعوته التي هي دعوة تحرير شاملة.

أي تفسير نعطي لهذا النص الأوّل؟ هل يعني كورش الذي سيجمع الشعوب لا بالعنف والقتل كما فعل الآشوريون والبابليون، بل بالتسامح والعدالة؟ أمّا شعب إسرائيل الذي أعياه المنى كالقصبة المرضوضة والفتيل المدخّن فسيستعيد الحياة. هذا تفسير، وهناك تفسير آخر. هذا العبد هو النبي في خط إرميا. حمل رسالة وطُلب منه أن يحقّقها في الظلمة والضعف واحترام المساكين والمتعبين. ولكن هذا العمل الخفي سيصل إلى أقاصي الأرض التي تنتظره دون أن تدري. إنّ الترجمة السبعينية قرأت ٤٢: ١: عبدي يعقوب مختاري

إسرائيل، فربطت عبد الله بإسرائيل. أمّا العهد الجديد فألمح إلى هذا النصّ حين تحدّث عن يسوع وقت عماده (مت ٣:١٧؛ مر ١:١١) وتجلّيه (مت ١٧:٥؛ لو ٩:٣٥). أمّا متّى فأورده ليدلّ على طريقة يسوع الخفية في عمله الرسولي (مت ١٢:١٨ – ٢١، رج ما قاله لوقا عن بولس في أع ٢٦:١٧ – ١٨ وقابله مع أش ٤٢:٧، ١٦).

٢ً – النص الثاني (٤٩:١ – ٩)

ينقسم قسمين. في قسم أوّل (آ ١ – ٦) يتوجّه شخص إلى الأمم البعيدة فيتحدّث عن علاقته بالرب وعن الكلمات التي سمعها منه. يذكّرنا بدعوته وبدوره كسلاح في يد الرب وكتجلّ لبهائه (آ ١ – ٣). ثمّ يرسم أما منا صراعًا داخليًا يُعيد إلى أذهاننا صراع إرميا الذي عمل عبثًا. ولكنّ الله يشجّعه ويثبته في دعوته من أجل شعب إسرائيل ومن أجل الأمم البعيدة (آ ٤ – ٦). في قسم ثان (آ ٧ – ٩) نقرأ قولاً يذكر ذل عبد يهوه ومجده العتيد. يتوجّه الله إليه ويؤكّد له عونه، ويحدّد له رسالته التي هي رسالة تحرير. نجد هنا كما في ف ٤٢: الجزر، نور الأمم، عهد الكثيرين، خروج الأسرى.

أي تفسير نعطي لهذا النص الثاني؟ يحدّد النص أنّه يعني إسرائيل أي إسرائيل الحقيقي ونواة المؤمنين. هذه الجماعة المحدودة دعاها الرب منذ البطن (٤٤:٢) وكوّنها (٤٣:١) واختارها (٤٤:٨) ودعاها باسمها. والعبد هو في الوقت ذاته في خدمة إسرائيل وقبائل يعقوب، ومهمّته أن يقيمهم ويجمعهم. سيشجّع المنفيين ليجاوبوا على نداء كورش ويخرجوا من بلاد سبيهم. وهناك تفسير ثان يحذف كلمة إسرائيل من النصّ ويعتبر أن عبد الرب يكرّر دعوته النبوية ويحدّثنا عن صراع داخلي تغلّب عليه بقدرة الرب مثل موسى (عد ١٢) وإيليا (١ مل ١٩) وإرميا (١١:١٨ – ٢٣). اكتشف مرّة ثانية رسالته من أجل شعبه وسائر الشعوب (٤٢:٦). هو الآن ذليل مع شعبه (عبد المتسلطين)، ولكنّه سيمجّد وسط شعبه المحرَّر أمام الشعوب.

سيستعيد العهد الجديد آ ٦ في أع ١٣:٤٧ ليشير إلى مهمة الرسل (رج ايضا لو ٢:٣٢).

٣ً – النص الثالث (٥٠:٤ – ١١)

ينقسم قسمين. في آ ٤ – ٩ نجد ٤ جمل تبدأ بهذه العبارة: السيد الرب. والجملة الرابعة تردّد ما قالته الجملة الثانية. نحن أمام شخص يتكلّم عن عمل الرب في حياة تلميذه الذي يرفض العنف أمام شراسة محيطه. هو يعرف أنّ الرب يدافع عنه في كل

هجوم وأنّه سيسحق خصومه (رج إر ٢٠: ٧ - ١٣). في آ ١٠ - ١١ يتوجّه النبي إلى الشعب ويتكلّم عن العبد: ليثق الذين يسمعونه أنّ الله معهم. أمّا الآخرون فسيُدمَّرون بالنار.

كيف نفسّر هذا النصّ الثالث؟ هو لا يعني كورش (النصّ الأوّل) ولا إسرائيل (النصّ الثاني) بل النبي نفسه الذي يتكلّم بطريقة شخصية على مثال إرميا. تكلّم ضدّ بابل فجاءه الاضطهاد، ووبّخ شعبه فلم يرضَ شعبه. ولكنّ هذا النبي يثق كل الثقة بالرب الذي لا يمكنه أن يتخلّى عنه. في آ ١٠ - ١١ يتابع النبي كلامه فيعارض الذين يسمعون بالذين يرفضون.

والتفسير الثاني: رأينا في النشيد السابق أنّ النبي قلق بسبب قلّة فاعلية كلامه، وها هو الآن مضطهد بعنف ولكنّه يتقبّل كل شيء بهدوء لأنّه يعرف أنّ الله هنا في كل وقت ليمدّه بكلمته وبعونه. وهكذا من نص إلى آخر نحسّ أنّ الأمور تصل بنا إلى حدود المأساة.

يشير العهد الجديد إلى عناصر هذا النص في لو ٩: ٥١؛ روم ٨: ٣٣ - ٣٤؛ يو ٨: ٤٦، وفي روايات الآلام (رج مت ٢٦: ٦٧؛ ٢٧: ٣٠ وما يوازيها من نصوص).

٤ - النص الرابع (٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢)

أطول النصوص وأهمّها وأصعبها. نجد فيه أربعة أقسام.

٥٢: ١٣ - ١٥. يتكلّم الرب عن عبده، يتكلّم إلى الأمم والملوك. هناك معارضة بين الماضي والقرف الذي يثيره منظر العبد المشوّه، وبين المستقبل والمجد الذي يُدهش ما نسمّيه اليوم الرأي العام.

٥٣: ١ - ٦. نجد في هذا المقطع صيغة المتكلّم الجمع (نحن، نحن كلنا). من يتكلّم؟ الملوك والأمم التي صمتت من الدهشة أم اليهود المنفيون؟ في آ ٢ - ٣ نقرأ عن انحطاط عبد الله وفي آ ٤ يكتشف المتكلّمون أنّ لهذا الضيق معنى بالنسبة إليهم. ليس الله من يعاقب العبد، بل هو يحمل آلام الآخرين لشفائهم وسلامهم (أي سعادتهم التامة). الذين كانوا خرافًا مشتتة وضالّة يأملون بفضله بمصير آخر.

٥٣: ٧ - ١٠. يتركّز الكلام هنا على مصير عبد يهوه: سِيق كحمل بريء (رج إر ١١: ١٩)، فقُتل ودُفن كملعون رغم براءته. لكنّ الرب أحبّ هذا المتألّم، فاقتبل موته

كذبيحة لخلاص الشعب. إنّ موته سيكون خلاصاً للآخرين وبداية سعادة تبدو بشكل حياة طويلة وأولاد عديدين.

٥٣ : ١١ - ١٢. ويعود الرب إلى الكلام عن عبده. برّر الجماعة الخاطئة بفعل ذبيحة العبد الكاملة وأعطى لعبده ميراثًا.

كيف نفسر هذا النص الرابع؟

التفسير الأوّل: اعتبر الشرّاح أن النصوص الثلاثة الأولى تشير إلى أشخاص مختلفين. وفي هذا النص كما في النص الثاني في ف ٤٩ نحن أمام القسم الأمين من شعب إسرائيل الذي ذُلّ وسُحق ودمّر وحُمل إلى المنفى وحسب ميتًا بعد الكارثة ودُفن عند البابليين الخطأة في أرض غريبة. ولكنّه بريء ومحبوب من الله رغم كل ما ألمَّ به من مصائب. آمن وتحمّل عقابه الذي سيرجع بالخير على إسرائيل الخاطئ وعلى الوثنيين. وَرِضيَ الرب بألمه كذبيحة مقبولة. هذا الألم قبله العبد متضامنًا مصليًا من أجل إخوته الخاطئين، فكافأه الله وأعطاه حياة طويلة وأجيالاً عديدة، وأعطى الخلاص لجميع الناس بشفاعة مؤمنيه.

التفسير الثاني: بدأ الاضطهاد في ف ٥٠ وانتهى إلى الموت والدفن. ولكنّ العبد لم يقبل موته بطريقة سلبية، بل تألّم متضامنًا مع العالم الخاطئ. أعطيت له نعمة الرب الذي أحبّه فصار موته ذبيحة فاعلة، وقادته إلى حياة جديدة هو والشعوب الخاطئة التي لأجلها وهب حياته.

إنّ شخصية عبد يهوه تجد كمالها في يسوع المسيح. وأوّل فعل إيمان مسيحي (رج ١ كور ١٥) يستوحي كلماته من أش ٥٣ حين يقول: المسيح مات من أجل خطايانا كما كُتب. أمّا يسوع فسار مسيرته إلى الموت ومات بحسب روح هذا النص.

التفسير الأوّل هو التفسير اليهودي والذين يدورون في فلكه، لأنّه يشدّد على بقيّة إسرائيل الأمينة وسط الشعوب. ولكنّ عبد يهوه هو تارة إسرائيل كلّه وتارة نخبة إسرائيل وتارة كورش. أمّا التفسير الثاني فيعتبر النصوص متتابعة لا متقطّعة، ويجعلنا نعيش آلام عبد يهوه. ولكن من هو عبد يهوه الذي يرمز إلى تاريخ إسرائيل؟ هل هو يوياكين الملك، هل هو إرميا أو صدِّيق مجهول؟ هل هو صورة من المستقبل أخذت ملامحها من الأنبياء على مثال صورة المسيح؟ حاول أشعيا أن يرسمها انطلاقًا من الملوك، متأملاً أن يأتي ذلك الذي يأتي يومًا فيعطي حياته من أجل الكثيرين فتُقبل ذبيحته من أجل خلاص العالم؟ لا

كذبيحة لخلاص الشعب. إنّ موته سيكون خلاصاً للآخرين وبداية سعادة تبدو بشكل حياة طويلة وأولاد عديدين.

٥٣ : ١١ – ١٢. ويعود الرب إلى الكلام عن عبده. برّر الجماعة الخاطئة بفعل ذبيحة العبد الكاملة وأعطى لعبده ميراثًا.

كيف نفسر هذا النص الرابع؟

التفسير الأوّل: اعتبر الشرّاح أن النصوص الثلاثة الأولى تشير إلى أشخاص مختلفين. وفي هذا النص كما في النص الثاني في ف ٤٩ نحن أمام القسم الأمين من شعب إسرائيل الذي ذُلّ وسُحق ودمّر وحُمل إلى المنفى وحسب ميتًا بعد الكارثة ودُفن عند البابليين الخطأة في أرض غريبة. ولكنّه بريء ومحبوب من الله رغم كل ما ألمَّ به من مصائب. آمن وتحمّل عقابه الذي سيرجع بالخير على إسرائيل الخاطئ وعلى الوثنيين. وَرضيَ الرب بألمه كذبيحة مقبولة. هذا الألم قبله العبد متضامنًا مصليًا من أجل إخوته الخاطئين، فكافأه الله وأعطاه حياة طويلة وأجيالاً عديدة، وأعطى الخلاص لجميع الناس بشفاعة مؤمنيه.

التفسير الثاني: بدأ الاضطهاد في ف ٥٠ وانتهى إلى الموت والدفن. ولكنّ العبد لم يقبل موته بطريقة سلبية، بل تألّم متضامنًا مع العالم الخاطئ. أعطيت له نعمة الرب الذي أحبّه فصار موته ذبيحة فاعلة، وقادته إلى حياة جديدة هو والشعوب الخاطئة التي لأجلها وهب حياته.

إنّ شخصية عبد يهوه تجد كمالها في يسوع المسيح. وأوّل فعل إيمان مسيحي (رج ١ كور ١٥) يستوحي كلماته من أش ٥٣ حين يقول: المسيح مات من أجل خطايانا كما كُتب. أمّا يسوع فسار مسيرته إلى الموت ومات بحسب روح هذا النص.

التفسير الأوّل هو التفسير اليهودي والذين يدورون في فلكه، لأنّه يشدّد على بقيّة إسرائيل الأمينة وسط الشعوب. ولكنّ عبد يهوه هو تارة إسرائيل كلّه وتارة نخبة إسرائيل وتارة كورش. أمّا التفسير الثاني فيعتبر النصوص متتابعة لا متقطّعة، ويجعلنا نعيش آلام عبد يهوه. ولكن من هو عبد يهوه الذي يرمز إلى تاريخ إسرائيل؟ هل هو يوياكين الملك، هل هو إرميا أو صدِّيق مجهول؟ هل هو صورة من المستقبل أخذت ملامحها من الأنبياء على مثال صورة المسيح؟ حاول أشعيا أن يرسمها انطلاقًا من الملوك، متأملاً أن يأتي ذلك الذي يأتي يومًا فيعطي حياته من أجل الكثيرين فتُقبل ذبيحته من أجل خلاص العالم؟ لا

نستطيع أن نجزم في ما يتعلّق بالماضي وفي عالم ما بعد المنفى، ولكنّنا نكتشف رجاء عتيدًا: سيأتي يومًا يسوع المسيح فيتمّ هذه النبوءة ويحقّقها في حياته وفي موته على الصليب.

٧ – القسم الثالث أو أشعيا الثالث

يتألّف أشعيا الثالث من مجموعة أقوال قيلت في يهوذا بعد الرجوع من الجلاء (٥٣٨) وحتّى زمن نحميا (حوالي السنة ٤٥٠). بعد الآمال التي أنعشها أشعيا الثاني في مجيء كورش، جاء اليأس وخيبة الأمل (٥٩ : ٩). وبدا الله وكأنّه لا يستطيع أن يقوم بمواعيده (٥٩ : ١). ولكنّ الراجعين سيشجّعون: فالمستقبل سيكون زاهرًا بعد الشقاء الحاضر.

أ – الشقاء الحاضر

الشقاء الحاضر يصوّره لنا النبي فيقول: انتظرنا النور فإذا الظلام، انتظرنا الضياء فإذا نحن نسير في ظلام دامس (٥٩ : ٩). والسبب: خطاياكم فصلت بينكم وبين إلهكم، خطاياكم جعلت الرب يستر وجهه عنكم حتّى لا يسمع (٥٩ : ٢). شقاء متنوّع سيحسّ به الراجعون من المنفى. شقاء على المستوى المادّي بعد أن رأوا البلاد مدمّرة خربة: مدنك المقدّسة صارت مقفرة، صهيون صارت مقفرة وأورشليم موحشة. هيكلنا المقدّس والجميل حيث سبحك آباؤنا، صار طعمًا للحريق، وكلّ ثمين عندنا صار خرابًا (٦٤ : ٩ – ١٠؛ رج ٥٨ : ١٢؛ ٦١ : ٤). وشقاء على مستوى السياسة: رؤساء عاجزون لا يعرفون شيئًا ولا يفهمون، رؤساء كسالى طمّاعون سكيّرون (رج ٥٦ : ١٠ – ١٢). شقاء على المستوى الاجتماعي والأغنياء يظلمون الفقراء: يسخّرون عمّالهم، يخاصمونهم ويضربونهم (٥٨ : ٣–٧). أيديهم ملطّخة بالدماء وأصابعهم بالإثم، شفاههم تتكلّم بالكذب ولسانهم يلهج بالشر (٥٩ : ٣). والنتيجة: تراجعَ الحقّ ووقفَ العدل بعيدًا (٥٩ : ١٤). وشقاء على المستوى الديني لأنّ الشعب لا يفهم طرق الرب (٥٩ : ١) ويمارس شعائر أفرغها من كل محتوى: لماذا يصومون، لماذا يحفظون السبت (٥٨ : ١ – ١٤)؟ والشعب يُقبل على عادات وثنية: أشجار مقدّسة، ذبائح أطفال، عبادة الحجارة المكرسة، تسارع نحو الآلهة الكاذبة (٥٧ : ٣ – ١١؛ ٦٥ : ٣ – ٧؛ ٦٦ : ٣ ي).

ولكن رغم كل هذا الشقاء وهذه الخطايا، فلا يجب أن تيأس الجماعة لأنّ مستقبلاً مجيدًا ينتظر الشعب، بل ينتظر كل شعوب الأرض.

ب - مستقبل مجيد

أولاً: أورشليم العتيدة

يرسم النبي ملامحها وفيها يجتمع أبناؤها. يقول الرب: جمعت فيها وسأجمع فيها بعد (٥٦: ٨). ويخاطبها: ارفعي عينيك حواليك وانظري. كلّهم يجتمعون ويأتون إليك. بنوك يَصِلون من بعيد وبناتك يُحملن على الأيدي (٦١: ١). ويأتي إليها غنى الأمم: ترضعين حليب الأمم، ترضعين ثدي الملوك، تأكلين ثروة الأمم (٦١: ٦). وها أنا أوجّه إليك الازدهار كنهر، وغنى الأمم كسيل جارف (٦٦: ١٢). ستُبنى أورشليم من جديد بأجمل الحجارة وأثمنها وتكون فخر الأجيال (٦٠: ١٥ - ١٧) ويشعّ منها مجد الرب (٦٠: ١ - ٤) فتسير الأمم على ضيائها ويرون مجد الرب. وستشارك الأمم شعب إسرائيل في دعوته الرسولية وكهنوته (٦٦: ١٨ - ٢١)، بل ستأتي وتسجد أمام الرب (٦٦: ٢٣). وهكذا تنفتح الجماعة على مدى العالم كلّه (٥٦: ١ - ٨) ويكون الخلاص زمن فرح وابتهاج.

ثانيًا: سماء جديدة وأرض جديدة

وينظر النبي من خلال أورشليم العتيدة الى مستقبل بعيد، إلى عالم جديد (٦٥: ١٧ - ٢٥؛ ٦٦: ٢٢) سيكون موضوع سفر الرؤيا (ؤ ٢١: ١ - ٢٢: ٥). وإليك ملامح هذا العالم الخيالي: الفرح والبهجة، الأمان وطول العمر (الصغير يموت وهو ابن مئة سنة ومن لا يدرك هذا العمر يعتبر نفسه بعيدًا عن بركة الله، ٦٥: ٢٠). لن يموت أحد فجأة (٦٥: ٢٣)، ويكون لكل واحد نسل كبير (الصغير يصير ألفًا والحقير يصبح أمّة قويّة، ٦٠: ٢٢) وإذا صلّى، استجاب الله له حالاً صلاته (٦٥: ٢٤). الوحوش لا تؤذي أحدًا (٦٥: ٢٥) ويزول كل شر وفساد عن الجبل المقدّس (٦٥: ٢٥) وتصبح الأرض فردوسًا.

المراجع

ALONSO - SCHOKEL, L, *Isaie* (Livre d'), Dictionnaire de Spiritualité, t. VIII, col 2070 – 2075.

ASURMENDI, J, *Isaie* CE, 1 – 39, CE, Paris, 1978.

AUBERT, L, *Une première apocalypse* (Esaie 24 – 27) in ETR 11 (1936) p. 280 – 296:12 (1937) p. 54 – 67.

AUVRAY, P, *Isaie 1 – 39,* S. B., Paris, 1972.

BAILLET, G, *Le prophète Isaie,* Paris, 1944.

BEAUCHAMP, P, *Le Deutéro - Isaie dans le cadre de l'alliance,* Lyon, 1970.

BONNARD, P. E, *Le Second Isaie.* Son disciple et leurs éditeurs. Isaie 40 – 66, Paris, 1972.

BONORA, A, Isaie 40 – 66. *Israele: Servo di Dio, popolo Liberato* (Leggere oggi la Bibbia) Brescia, 1988.

BRUNET, G, *Essai sur L'Isaie de l'histoire,* Paris, 1975.

CHILDS, B. S, *Isaiah and Assyrian Crisis.* Studies in Biblical Theology II / 3, London, 1967.

CLEMENTS, R. E, *Isaiah 1 – 39,* N. C. B. C., Grand Rapids, London, 1980.

Isaiah and the Delivrance of Jerusalem, J. S. O. T. Suppl Series 13, Sheffield, 1980.

DAVIES, E. W, *Prophecy and Ethics,* JSOT Suppl series 16, Sheffield, 1981.

DE BOER, P. A. H, *Second Isaiah's Message,* O. T. S., 11, Leiden, 1956.

DIETRICH, W, *Jesaja une die Politik,* München, 1976.

ELLIGER, K, *Deuterojesaaja,* BK XI, Neukirchen.

FEUILLET, *Isaie* (Le Livre d'), SDB t. IV, col 690 – 714.

Etudes d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament, Paris, 1975, p. 97 – 179.

GOSSE, B, *Isaie 13, 1 – 14, 23 dans la tradition littéraire et dans la tradition des oracles contre les nations,* OBO, Fribourg, 1988.

GRELOT, P, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique,* Paris, (L. D.) 1981.

HARNER, P. B, *Grace and Law in Second Isaiah:* «I am the Lord». Gerenston (Ont), 1988.

HERBERT, A. S, *The Book of the Prophet Isaiah ch 1 – 39.* CNEB, Cambridge, 1973.

Isaiah 40 – 66, CBC, Cambridge, 1975.

KAISER, O, *Das Buch des Propheten Jesaia.* Kapitel 1 – 12, ATD 17, Göttingen, 1976 (2° éd).

KILIAN, R, *Jesaja 1 – 39, Ertäger der Forschung,* Darmstadt, 1983.

Is 1 – 12. Die Neue Echter Bibel, Würzburg, 1986.

KNIGHT, G. A. F, *The New Israel. A Commentary on the Book of Isaiah 56 – 66* (ITC) Grand Rapids, 1985.

KOENEN, K, *Ethik une Eschatoloogie in Tritojesajabuch,* Neukirchen, 1990.

LACK, R, *La Symbolique du livre d'Isaie,* Rome, 1973.

MCKENZIE, J. L, *Second Isaiah,* AB 20, New - York, 1968.

MCMELUGIN, R. F, *The Formation of Isaiah* 40 – 55, BZAW 141, Berlin, 1976.

MERENDINO, R. P, *Der Erste und der Letzte*. Eine Untersuchung von Jes 40 – 48, S. V. T. XXXI, Leiden, 1981.

MONTAGNINI, F, *Isaia 1 – 39*. L'occhio del popheta sugli eventi della storia (Leggere oggi la Bibbia), Brescia, 1990.

NIELSEN, K, *There is Hope for a Tree*. Sheffield, 1989.

NORTH, C. R, *Isaiah 40 – 55*. T. B. C. London, 1952.

The Second Isaiah. Intr, transl, and Comm to ch XL - LV, Oxford, 1964.

OSWALD, J. N, *The Book of Isaiah, ch. 1 – 39* (NOTOLT) Grand Rapids, 1986.

OTZEN, B, *Traditions and Structures of Isaiah XXIV - XXVII,* in VT (1974) p. 5 – 38.

PARTAN, J. – DEUTSCH, R, *A Guide to Isaiah 1 – 39,* London, 19886.

PENNA, A, *Isaie dans Catholicisme,* t. VI, col 135 – 143.

RIDDERBOS, J, *Isaiah* (tr. par J. Vriend), Grand Rapids, 1985.

SAWYER, J. F. A, *Isaiah vol. 2* (Daily Bible Series), Philadelphie, 1986.

SCHOORS, A, *I am God Your Saviour*. A Formcritical Study of the main genres in is XL – LV, SVT 24, Leiden, 1973.

SNAITH, N. H, *Isaiah 40 – 66. A Study on the teaching of the Second Isaiah and is consequences,* SVT 14, Leiden, 1977.

STEINMANN, J, *Le Preophère Isaie, sa vie, son oeuvre, son temp,* LD 5, Paris, 1960, 1952 (2° éd).

Le Livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil, Paris, 1960.

SWEENEY, M. A, *Isaiah 1 – 4 and the Postexilic Understanding of the Isaianic Tradition,* Berlin, 1988.

VERMEYLEN, J, *Du prophète Isaïe à L'Apocalyptique,* EB, Paris, 1977/78 (I/II).

Le Livre d'Isaïe. Colloquinm Lovaniense XXXVII, Leuven, 1987.

WATTS, J. D. W, *Isaiah* (WBT) Dallas, 1989.

WERNER, W, *Eschatologische Texte in Jesajal 1 – 39*. Messias, Heiliger Rest, Völker, Würzburg, 1982.

WESTERMANN, C, *Das Buch Jesaja,* Kap 40 – 66, ATD 19, Göttingen, 1966.

WHYBRAY, R. N, *Isaiah 40 – 66,* London, 1975.

WIDYAPRANAWA, S. H, *The Lord is Saviour: Faith in National Crisis:* A Commentary on the Book of Isaiah 1 – 39 (ITC) Grand Rapids, 1990.

WIENER, C, *Le Deuxième Isaïe,* CE 20, Paris, 1977.

WILDERBERGER, H, *Jesaja* BK X/1. 1 Teilband (Jesaja 1 – 12), Neukirchen, 1972; X/2, 2 Teiband (Jesaja 13–27), 1978; X/3, 3 Teilband (Jesaja 28–39 + intr), 1982.

الفصل السابع عشر

سفر ميخا

١ – من هو ميخا؟

اسم ميخا اختصار لسؤال: من مثل الرب؟ قال ميخا (٧:١٨): ليس من إله يشبهك يا رب. هذا الاسم يذكّرنا بصرخات ليتورجية نقرأها في سفر المزامير (٣٥:١٠؛ ٨٩:٧ – ٩؛ ١١٣:٥) أو في أشعيا (٤٤:٦ ي). يجدر بنا أن نميّز ميخا الذي من مورشت جت الواقعة في المنطقة السفلى من يهوذا والقريبة من جت، عن ميخا بن يملة الذي عاش في أيّام أحاب والذي ضُرب وجُعل في السجن لأنّه تكلّم باسم الرب (١ مل ٢٢:٥ – ٢٨؛ ٢ أخ ١٨:٧ – ٢٧).

ميخا هو نبيّ من يهوذا، من منطقة تقع جنوبي غربي أورشليم، وقد اجتاحها الجيش الأشوري، فأصيب النبي في الصميم.

كان ميخا معاصرًا لأشعيا ولكنّه اختلف عنه. كان أشعيا ابن المدينة، أمّا ميخا فابن الريف. تدخّل أشعيا، وحكم باسم الرب على العمل السياسي الذي يمارسه المسؤولون في أورشليم. أمّا ميخا، فلم يتدخّل في اللعبة السياسية، بل رأى في الحدث المؤلم الذي أصاب البلاد نتيجة خطيئة شعب نتيجة ظلم اجتماعي وتعامل مع شعائر العبادة الغريبة.

سيبدو ميخا في صراعه وكأنّه يجاهد وحده. كان وحده أمام الشعب مع أنّه قاسمه آلامه وشقاءه. كان وحده أمام العظماء، من كهنة وقضاة وعظماء الذين رفضوا أن يعرفوا الحق:

أبغضوا الخير وأحبّوا الشرّ وسلخوا جلد الشعب عن لحمه (٣: ١ – ٢). وكان وحده أمام الأنبياء العميان الذين يكرزون بمستقبل من السعادة والحياة الهيّنة (٢: ٦ – ١١؛ ٣: ٥ ي). ولكنّ النبيّ واجه كل هذه الحالات بشجاعة، وهو عارف أنّ روح الرب يقوده ويعطيه القوّة ليقوم برسالته (٣: ٨).

٢ – متى عاش ميخا؟

إذا قرأنا عنوان الكتاب (١: ١) نعرف أنّ ميخا مارس وظيفته النبوية في أيّام ملوك يهوذا يوتام (٧٤٠ – ٧٣٦) وأحاز (٧٣٦ – ٧١٦) وحزقيا (٧١٦ – ٦٨٧)، أي بين سنة ٧٥٠ وسنة ٦٩٧. ولكنّنا لا نجد نصًّا واحدًا يؤكّد لنا أنّ ميخا تنبّأ في أيّام يوتام. فمن المعقول أذًا أن يكون قد بدأ عمله في نهاية مُلك أحاز. ثمّ إنّ هناك نصوصاً قاسية تشير إلى منسّى، الملك الشرير (٧: ١ – ٧). وهكذا نفترض أنّ ميخا تنبّأ بين السنوات ٧٢٥ – ٦٨٠. هذه الفترة عرفت حدثين هامين. الأوّل: سقوط السامرة سنة ٧٢٢ – ٧٢١ بعد سلسلة من الأزمات الداخلية. عاش ميخا هذه الكارثة فقال فيها: سأجعل السامرة حقلاً من الدمار وأرضاً تُغرس فيها الكرمة. أدحرج حجارتها إلى قعر الوادي وأكشف أسسها (١: ٦). والحدث الثاني هو اجتياح المنطقة السفلى من يهوذا على يد سنحاريب سنة ٧٠١ ق م. وقد عاش ميخا هذه الحالة التعيسة فقال: ها أنا أبكي وأولول، وأمشي حافيًا وعريانًا، وأقيم انتحابًا كبنات آوى ونوحًا كبنات النعام. كانت ضربة السامرة مميتة، فوصلت إلى ارض يهوذا وبلغت إلى أبواب أورشليم حيث يقيم شعبي (١: ٨ – ٩).

نشير هنا إلى أنّ ميخا تكلّم في تلك الفترة، ولكنّه لم يدوّن بيده كلّ ما في كتابه. ففي الأقوال التي يحكم فيها على شعب إسرائيل (ف ١ – ٣)، نضع جانبًا ٢: ١٢ – ١٣ على أنّها دوّنت فيا بعد. وكذلك نقول عن ٤: ١ – ٥ الذي يشبه أش ٢: ١ – ٥. يبدو أنّ هذين النصّين دُوّنا في زمن الجلاء أو بعده. قال بعضهم إنّ ف ٤ – ٥ يتضمّنان أقوالاً قيلت بعد الجلاء. وقال آخرون: نحن أمام نص سطّره ميخا، إنّما أُعيدت قراءته على ضوء الأحداث. ومهما يكن من أمر هذه المسألة النقدية، فالكلام كلام الله ونحن سنقرأه كلّه، ونستخلص التعليم بعد أن نتحدّث عن التصميم.

٣ – تصميم سفر ميخا

بعد العنوان (١ : ١) نجد أربعة أقسام. في القسم الأوّل (١ : ٢ – ٣ : ١٢) نقرأ قرار اتّهام على إسرائيل ويهوذا: تهديد السامرة والكارثة التي لحقت بمنطقة يهوذا السفلى. يدعو ميخا الشعب إلى التوبة بسبب المتسلّطين، والأنبياء الكذبة، والرؤساء الذين يستثمرون الشعب، وحكّام البلاد. وبعد أن كان النبيّ قد وعد بالخلاص (٢ : ١٢ – ١٣)، ها هو في القسم الثاني (٤ : ١ – ٥ : ١٤) يعد بمستقبل زاهر. فأورشليم ستُصبح قلب العالم ويجتمع فيها القطيع المشتّت. تنسى شقاءها الماضي، وتتنقّى وتتطلّع إلى مجد الملك الآتي وإلى ما ستفعله البقيّة الباقية. ويعود النبيّ في قسم ثالث (٦ : ١ – ٧ : ٧) فيوبّخ شعب إسرائيل. أجل، الرب يحاكم شعبه ويدعوه إلى العبادة الحقّة ويذكّره بما فعله عمري وأحاب وسائر المنافقين في المدينة. ويصل بنا النبيّ إلى زمن منسّى وما فيه من فساد وشرور. ثمّ يعود بنا في القسم الرابع (٧ : ٨ – ٢٠) إلى نظرة مستقبلية. سيعيد الرب بناء شعبه ومدينته. ويرفع ميخا صلاة طالبًا فيها مستقبلاً سعيدًا داعيًا الله لكي يغفر لشعبه.

٤ – تعليم سفر ميخا

أوّلاً: ينبّه ميخا شعبه فيقول إن مصير أورشليم سيكون كمصير السامرة (التي دمّرت سنة ٧٢٢ – ٧٢١)، ويعلن لهم أنّ الكارثة هي نتيجة خطاياهم ولا سيّمَا في المجال الاجتماعي. ويبدأ النبي باسم الرب فيحاسب العظماء في الشعب أكانوا قضاة أو كهنة أو قوّاد حرب أو حكّامًا أو ملاّكين كبارًا. ويوبّخ الأنبياء الكذبة الذين يغشّون الشعب ويقولون له: سلام، وليس سلام. خطئَتْ أورشليم كالسامرة، فصارت رمزًا للخطيئة، ولهذا سيعاقبها الرب كما عاقب السامرة. حينئذ يدعو النبي الشعب ليعود إلى العهد الملخَّص في ٦ : ٨: علّموك ما هو السلوك المستقيم الذي يطلبه منك الرب: يطلب منك أن تحترم حقوق الآخرين، أن تحبّ الرحمة وتمارسها، أن تسير باهتمام في الطريق الذي رسمه الرب لك.

ثانيًا: قالوا إنّ ميخا هو نبيّ الشقاء، فبقيت له هذه السمعة حتّى أيّام إرميا (٢٦ : ١٨). تحدّث عن الكارثة المقبلة على أنّها حكم الله الذي لا يرضى بالجور. ولكنّ العقاب ليس كلمة الله الأخيرة. فالعقاب يتحوّل إلى توبة، والرب يهيّئ تجديد القلوب في

عشيرة إفراتة المتواضعة التي تنتظر ملكًا مسيحانيًا من نسل داود، وتجتمع القبائل المشتّتة فيدشّن تجمعُها عهدَ سلام يمتدّ إلى أقاصي الأرض. وتصير أورشليم مركزًا يجتذب كل الشعوب، فتتسارع الأمم من كل صوب لتلتقي الرب وتسمع كلمته (٤ : ١ – ٥). ويتحدّث ميخا عن البقيّة الباقية التي ستكون مصدر بركة لهذه الأمم الراجعة إلى الرب. حينئذ تسقط كل طمأنية بشرية وكل عبادة كاذبة وكل ممارسة وثنية، فيسلّم شعب إسرائيل نفسه إلى الرب ولا ينتظر خلاصاً إلاّ من مبادرة يقوم بها الله الأمين لعهده. هو وعَدَ وهو يفي.

نتعرّف في سفر ميخا إلى الولد العجيب (٥ : ١ – ٥). يقابل القولُ النبوي بين ملك إسرائيل الذي أذلَّه الآن سنحاريب (٢ مل ١٨ : ١٣ – ١٦) والملك المسيح الذي سيدشّن بمولده عهدًا جديدًا من المجد والسلام كما في أش ٩ : ٥.

ونسمع شكوى الرب من شعبه (٦ : ١ – ٥) فنتأثّر بهذا الكلام: يا شعبي، ماذا صنعت بك؟ وبم أسأمتك؟ أجبني: هل لأنّي أخرجتك من أرض مصر، وحرّرتك من دار العبودية، وأرسلت أمامك موسى وهارون ومريم؟ إعرف ما فعله الرب بك.

ويتحدّث ميخا عن البقيّة أي الذين يبقون على قيد الحياة بعد المحنة التي حلّت بالشعب ونقّته من العناصر السيّئة. هذا ما قاله عاموس وأشعيا.

٥ – النبيّ وانتظار المسيح

إعتدنا أن نرى في الأنبياء المنادين بالمسيح. ما معنى هذا القول لا سيّمَا أنّنا نجد مع أشعيا وميخا أقوالاً نبوية اعتبرها التقليد المسيحي «مسيحانية»؟

تعود كلمة مسيح إلى الجزر «مشح» (مسح في العربية) الذي أعطى في العبرية مشياح، وفي الأرامية مشيحا (في السريانية: مشيحو)، وفي اليونانية مسياس (يو ١ : ٤٢؛ ٤ : ٢٥) الذي ترجم كرستوس. إنّه يدلّ على الممسوح بصورة عامّة. يدلّ على الملك الذي يُمسح بالزيت خلال حفلة تنصيبه، فيصبح كائنًا يشارك الله في قداسته. لهذا لن يرفع أحد يده عليه (١ صم ٢٤ : ٦ – ٧، ١١ – ١٢؛ ٢٦ : ٩، ١٦، ٢٣).

ويتنوّع استعمال هذه اللفظة: أربع مرّات في البنتاتوكس، ١٨ مرّة في الأنبياء الأوّلين (يش، قض، صم، مل) لا سيّمَا ما يتعلق بشاول وداود، مرّتين عند الأنبياء اللاحقين

(حب ٣: ١٣ عن إسرائيل، وأش ٤٥: ١ عن كورش)، ١٤ مرّة في سائر الكتابات ومنها عشر في المزامير. إنّ لفظة مسيح لا ترد مطلقًا في النصوص الحكمية.

يلاحظ بعض الشرّاح أنّ اللفظة تشدّد على الرباط بين يهوه والملك. فالمسحة تعني المناعة، ولكنّها تعني أيضاً عطيّة الروح (١ صم ١٦: ١٣) ونشير إلى أنّه ليس من مدلول اسكاتولوجي للمشياح في التوراة.

أ – آراء حول المسيحانيّة

تختلف الآراء حول المسيحانية البيبلية. يقول البعض: المسيح هو قبل كل شيء صورة اسكاتولوجية أي صورة من المستقبل. ولا يظهر دوره إلاّ بعد المنفى وفي زمن اليهودية المتأخّرة. ويقول البعض الآخر: يدلّ اللقب على ملك إسرائيل الحالي الذي ينتظر منه شعبه السعادة، لأنّه تقبّل بفعل المسحة عطايا تجعله كائنًا مفروزًا ومكرّسًا. المسيحانية هي هنا إقامة الملكية وسط شعب الله، وأهمّيتها رئيسية في الحقبة الداودية. وهناك رأي ثالث يربط المسيحانية برجاء شامل يولّده القائد الموهوب في العشيرة أو القبيلة. وفي الحضارات المنظّمة، كما في مصر، تقابل اللفظة انتظارًا يجعله الناس في ملكهم. ويغذّيه البلاط الملكي بإيديولوجيا وطقس يرتبطان بالملك ويرفعان طابعه المكرس. شارك إسرائيل في هذه العقلية، وأعلن أنّ ملكه هو مختار يهوه الذي تقوم مهمته بأن يؤمّن الازدهار لشعبه مؤسّسًا إيّاه على الحق والدل. الملك هو ممثّل يهوه بين أخصّائه وهو ينال تفويضاً منه وقسمًا من سلطته.

لم تؤكّد هذه الإيديولوجيا الملكية عند الأنبياء الكتاب، بل في البلاط، بين الموظّفين الكبار والكهنة والأنبياء المتعلّقين بالملك. ونحن نكتشف صداها في المزامير (٢؛ ١٨؛ ٢٠؛ ٢١؛ ٤٥؛ ٧٢؛ ٨٩؛ ١٠١؛ ١١٠؛ ١٣٢) وفي مقاطع من البنتاتوكس (تك ٤٩: ٨ – ١٢؛ عد ٢٤: ١٥ – ١٩). ستلعب دورًا هامًّا في التقليد المسيحاني المتأخّر. أخذ الأنبياء بهذا التيّار ولكنّهم انتقدوه. أمّنوا استمراره في إسرائيل، ولكنّهم حوّلوا بعض مفاهيمه.

ب – الشهادة النبويّة

لا نجد أيّ تلميح مسيحاني في تعليم عاموس إلاّ في ٩: ١١ – ١٥ (وهو نصّ يعتبر ثانويًا). ونقول الشيء عينه عن هوشع. أمّا ميخا فيعلن ولادة جديدة للسلالة الداودية (٥: ١ – ٥). والأهميّة العتيدة لبيت داود ومدينته ستظهر عند أشعيا. فهناك وجهة جوهرية

من تعليم هذا النبيّ تستند إلى اختيار ملك إسرائيل واختيار صهيون (أش ٧:١ – ١٧؛ ٨:٢٣ ب – ٩:٦؛ ١١:١ – ٩). أمّا صفنيا فلا يقول كلمة في هذا الموضوع الذي يلعب دورًا ثانويًا في مداخلات إرميا وحزقيال (إر ٢٣:٥ – ٦؛ حز ٣٤:٢٣، ٣٤؛ ٣٧:٢٤ – ٢٥). لم ينكر إرميا المواعيد السابقة ولكنّه يكمّلها مشدّدًا على حياة المدينة والشعب. أمّا حزقيال فقاده سقوط السلالة الملكية إلى إعطاء عهد الشعب الطابع الأبدي المرتبط باختيار السلالة. ما كان للملك صار للشعب. والوظائف الدينية التي ارتبطت بملك أورشليم أخذت منه وأعطيت للكهنة ونُزع الطابع المكرّس عن السلطة الملكية. هذا هو قلب ما سمّي «توراة» حزقيال (حز ٤٠ – ٤٨) وهكذا تهيّأت الطريق من أجل مسيحانية كهنوتية سنجدها في سفر اللاويين.

إذا كان أشعيا الثاني قد أعطى لملك وثني هو كورش، لقب مسيح أو ممسوح، فلأنّ هذا الملك هو أداة الله من أجل تحرير اليهوذايين المنفيين. ثمّ إنّ النبيّ يشدّد بالأحرى على صورة سريّة، هي صورة عبد يهوه (أش ٤٢:١ – ٤؛ ٤٩:١ – ٦؛ ٥٠:٤ – ٩ أ؛ ٥٢:١٣ – ٥٣:١٢). فهذا العبد سيلعب دورًا حاسمًا في مصير إخوته (بني إسرائيل) بل في مصير البشرية. ولكنّ البيبليين يتساءلون: هل نحن أمام صورة ملكية أم نبوية؟ وإلى أيّ درجة نستطيع أن نربط هذا العبد بالتقليد المسيحاني؟

بعد العودة من المنفى، لفت شخص زربابل الداودي انتباه النبيّين حجّاي وزكريّا (حج ٢:٢٣؛ زك ٣:٨؛ ٤:٦؛ ٦:١٢). ولكنّ يشوع الكاهن الأعظم سيأخذ المكانة الأولى في النظرة المرتبطة بالحقبة التي بعد المنفى (زك ٤:١٠ ب – ١٤؛ ٦:١١ – ١٤). نحن أمام مسيحانية كهنوتية نجد آثارها في وثائق قمران وهي ترتبط بسيطرة الكهنة على السلطة السياسية. وولّد عالم الجليان اليهودي من جهته صورة اسكاتولوجية جديدة (قد تكون صورة مسيحانية) هي صورة ابن الإنسان التي نجدها في دا ٧:٩ – ١٠، ١١ ب – ١٤. لا تدلّ هذه الصورة على شخص بشري بل على شعب قدّيسي العليّ الذين أعطي لهم أن يسودوا على الأمم.

وخضعت نظرة الشعب اليهودي في زمن المنفى والأزمنة المكابيّة لتحوّلات هامة. وهكذا لم يكتفِ الانتظار المسيحاني في زمن يسوع بتعليم الأنبياء الكبار في هذا الموضوع. من أجل هذا لم يفهم الشعب كلام يسوع.

ويشهد أنبياء القرون ٨، ٧، ٦ تحفّظاً بالنسبة إلى نظرة مقدّسة إلى الملك وهذا واضح في أنّهم لا يستعملون في أقوالهم لفظة مسيح، مع أنّ هذه اللفظة استعملت في سائر التوراة العبرية ٤٠ مرّة تقريبًا. فهذا الصمت له مدلوله يوم كان أشعيا وميخا يعلنان لمعاصريهما أنّ يهوه سيعطيهم ملكًا يتجاوب مع مخطّطه الخلاصي من أجل شعبه. ويستندان في كلامهما إلى أن المواعيد التي أعطاها الله لداود تحدّد وضع السلالة الداودية (٢ صم ٧: ٢٣:٥؛ مز ٨٩: ٤ - ٥، ٢٠ - ٤٠). لقد أراد الأنبياء ولا شكّ، أن يتجنّبوا كلّ خلط بين يهوه ومختاره، بين سلطة الله السامية وسلطة ممثّله على الأرض. وهي سلطة تتفرّع من سلطة الله. فلا يجب أن تؤثّر الإيديولوجيا الداودية المقدّسة سلبًا في ذلك الذي يستحقّ وحده لقب ملك في إسرائيل، عنيت به يهوه نفسه (أش ٦: ١، ٦).

ج - أقوال أشعيا

اهتمّ أشعيا، وهو صاحب النصوص المسيحانية العديدة، بإظهار الفرق بين إله إسرائيل ومسيحه. في ٧: ١٤ يعلن النبيّ أن الصبيّة التي حبلت ستلد ابنًا تعطيه (أو يُعطى له) اسم عمّانوئيل. سيستعيد الإنجيل هذا الإعلان (مت ١: ٢٣) ويطبّقه على يسوع المسيح. أمّا النبيّ فيرى في عمّانوئيل (الله معنا) لا المخلّص بل ذلك الكافل للوعد (أش ٧: ١ - ٩) الذي يستند إلى اختيار الله لبيت داود ولأورشليم: «الذين يؤمنون (بكلمة الله) سيأمنون» (أي يبقون على قيد الحياة) (أش ٧: ٩ ب). سيكون عمّانوئيل علامة أي تأكيدًا منظورًا لقول نبويّ. وهذه العلامة تحمل معنيين كما يُظهر ذلك شرحُ النصّ (أش ٧: ١٦ - ١٧): تتضمّن الخلاص للبعض، للذين يستمعون إلى حامل كلام الرب، والدمار للبعض الآخر، للذين يتبعون سياسة أحاز.

حين ضمّ تجلت فلاسر الثالث مقاطعات مملكة الشمال سنة ٧٣٢، أعلن النبيّ (أش ٨: ٢٣ ب - ٩: ٦) لإخوته النور والتحرّر والفرح: سيحطّم نير أشور. وأعطى يهوه عربونًا لوعده: ولادة طفل ملكي سيكون ملك يهوذا العتيد، وقد يكون حزقيا. فالأسماء العجيبة المعطاة له تشير إلى عهد من الاستقرار والسعادة (أش ٩: ٥). ليس عمل المسيح أن يحرر يهوذا وإسرائيل (سيكون هذا عمل يهوه نفسه)، بل أن يثبّت بالحقّ والعدل سلطانًا ناله من الله من أجل خير شعبه (أش ٩: ٦).

ووعد النبي (ش ١١: ١ - ٩) في نهاية حكم حزقيا (حوالي ٧٠٣ - ٧٠١) بمولد جديد للسلالة الداودية مع ظهور ملك سيكون موقفه عربون عدل لشعبه (أش ١١: ٣ -

٥) وتوازن في الطبيعة (أش ١١ : ٦ – ٨). نلاحظ أنّ هذا الملك الآتي ينال مثل سلطة داود عطايا الروح التي تساعده على القيام بوظائفه. سيلبس الحكمة والقوّة والتقوى (أش ١١ : ٢؛ رج ١ صم ١٦ : ١٣). فعمل المسيح هو أيضاً ثمرة تدخّل الله المسبّق من أجل مختاره ومن أجل شعبه.

ويشدّد النبيّ في كل أقواله على أنّ المسيح الذي يعلن مجيئه قد نال كل شيء من يهوه. إنّه يدخل في مخطّط خلاصي سيلعب فيه دورًا هامًّا، مع العلم أنّ العمل الحاسم يعود إلى المبادرة الإلهية.

د – من الملك الحاليّ إلى المسيح الآتي

تطلّع أنبياء القرن ٨ إلى الملك الذي سيتسلّم السلطة في أورشليم. وتطلّع أشعيا إلى حزقيا في وقت من الأوقات. فهذا الملك قد أتمّ جزءًا من رسالته تجاه شعب الله. ولكنّ الأحداث كذبّت الأمل بتنصيب قريب للملك المسيح. فأجبرت أشعيا على التطلّع إلى المستقبل البعيد (الإسكاتالوجي). وظلّت النصوص تقوّي إيمان المؤمنين وانتظارهم. ولكن وجب عليهم أن يتعلّموا الانتظار حتّى اليوم الذي يعرفه الرب وحده والذي فيه يمنح شعبه (حسب وعده) الملك (داود الجديد) الذي أعلن الأنبياء مجيئه. وهكذا نما الرجاء المسيحاني بالمعنى العادي الذي نعطيه لهذه العبارة. فبيْن كلّ الأحداث التي ستطبع بطابعها الأحداث الأخيرة لكي يفرض مُلك الله نفسَه على العالم، نجد حدث المسيح الذي هو صدى بعيد للإيديولوجيا الملكية. وهذه الإيديولوجيا التي أشار إليها الأنبياء اتّخذت في النصوص اليهودية أشكالاً متنوّعة في حقبة الصراع مع العالم اليوناني حوالي سنة ١٧٠ ق م، ومع العالم الروماني بعد سنة ٦٣ ق م.

وفي يوم من الأيّام ارتفع صوت في فلسطين فارتبط بهذا التقليد بشكل غير منتظر جعل الناس يشكّون بأمره. هو صوت يسوع المسيح. اسكته الرؤساء وسوف ينتظر بعض اليهود معجزة الفصح ليروا في يسوع الناصري مسيح شعبهم. ومن هذا الاعتراف ولدت الكنيسة وتوّجت كرازتها بما تقرأه في بداية إنجيل مرقس (١ : ١): بدء بشارة يسوع الذي هو المسيح وابن الله.

المراجع

MICHEE

ALFADO, J. J, *Justice and Loyalty: A Commentary on the Book of Micah* (ITC), Grand Rapids 1989.

CRAIGIE, P. C, *The Twelve prophets,* vol. 2: *Micah, Nahum, Habakuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah and Malachi* – The Daily Study Bible O. T. Einburg, 1985.

DEISSLER, A, *Michée, B. P. C. VIII/2, Paris, 1964, p. 293 – 359.*

GEORGE, A, Michée, S. D. B. V col 1252 – 1263.

HILLERS, D. R, *Micah. A Commentray on the Book of the Prophet Micah,* Philadelphie, 1984.

JEPPESEN, K, *New Aspects of Micah Reesearch,* J. S. O. T. 8 (1978) p. 3 – 32.

MAILLOT, A, ET LELIEVER, A, *Actualité de Michée. Un grand «petit» prophète,* Genève, 1976.

MAYS, J. L, *Micah,* O. T. L., London, 1976.

NICCACCI, A, *Un profeta tra oppressori e oppressi,* Jerusalem, 1989.

RENAUD, B, *Structures et attaches littéraires de Michée IV – V,* Cahiers de la R. B., Paris, 1964.

La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation, Paris, 1977.

RUDOLPH, W, *Micha,* K. A. T., Gütersloh, p. 19 – 140.

SCHIBLER, D, *Le livre de Michée* (Commentaire évangélique de la Bible), Vaux sur Seine 1989.

VAN DER WAL, A, *Micah: A Classified Bibliography* (Applicatio 8) Amsterdam, 1990.

VUILLEUMIER, R, *Michée,* C. A. T. XIb, Neuchâtel – Paris, p. 3 – 92.

WOLF, H.W, *Dodekapropheton 41 Micha BK 14/4.* Newkirchen, 1982.

WAHL, O, *Die Bücher Micah, Obadja, und Haggai,* Düsseldorf, 1990.

الفصل الثامن عشر

ثلاثة أنبياء في نهاية القرن السابع

كان القرن الثامن العصر الذهبي لأشورية. وفي النصف الأوّل من القرن السابع ظلّت الهيمنة الأشوريّة حاضرة في الهلال الخصيب على أيّام الملوك سنحاريب وأسرحدون وأشور بانبيال. وامتدّت في سنة ٦٦٩ حتّى طيبة في مصر العليا. ولكنّ الجبار هوى سريعًا في عشرات من السنين بعد موت أشور بانيبال. اجتاح الأسكوتيّون سورية حوالي سنة ٦٣٠، وحطّموا نكو الثاني فرعون مصر الذي حاول أن يُنجد الأشوريين (٦٠٥ ق م).

واتّبع يهوذا المسار التاريخي اتّباعًا معاكسًا. في أيّام منسّى (٦٨٧ – ٦٤٢) وأمون (٦٤٢ – ٦٤٠) خضع خضوعًا تامًّا للأشوريين، كانت نتيجته تلفيفًا دينيًا خطيرًا (٢ مل ٢١ : ١٠ ي؛ رج إر ١٥ : ٤). وفي ذلك الوقت الذي فيه وُلد إرميا نستطيع القول إنّه كان من النادر أن يتكلّم الله (١ صم ٣ : ١ : كانت كلمة الرب نادرة). ولكن سُمعت كلمة الله مع رجل عناتوت ومع غيره من الأنبياء هم صفنيا وناحوم وحبقوق.

حوالي سنة ٦٢٦/٦٢٧، وبعد موت أشور بانيبال، استقلّت بابل على يد نبو فلاسر. وسقطت نينوى، فسيطرت بابل على الشرق الأوسط منذ سنة ٦٠٥.

أمّا يوشيا فبدأ إصلاحًا دينيًا وسياسيًا، ولكنّه توّفي سنة ٦٠٩. وستسقط أورشليم مرّة أولى (٥٩٧) ومرّة ثانية، فتُحرق ويُدمّر الهيكل.

في تلك الحقبة برز أربعة أنبياء. إرميا الذي عمل منذ سنة ٦٢٧ حتّى سنة ٥٨٧. إنّه الشاهد المميّز على نهاية مملكة يهوذا. بدأ يتنبّأ قبل إصلاح يوشيا. ولم ينتهِ إلاّ بعد سقوط أورشليم سنة ٥٨٧.

وبدأ ناحوم يتنبّأ منذ منتصف القرن السابع وحتّى سنة ٦١٢. وبدأ صفنيا تدخّله في بداية حكم يوشيا. أمّا حبقوق فتدخّل في حياة شعبه بعد معركة كركميش (٦٠٥) وفي أواخر القرن السابع.

نكرّس هذا الفصل للتعرف إلى صفنيا وناحوم وحبقوق، على أن نعود في فصل لاحق إلى إرميا.

I – سفر صفنيا

١ – السؤال الذي يطرحه صفنيا

لا نعرف عن صفنيا شيئًا سوى أنّه من عائلة ملوكية (١ : ١). ولكنّنا نعرف السؤال الذي طرحه عليه معاصروه: هل يهتمّ الله بالناس؟ هل هو الذي يقود التاريخ؟ قالوا: الله لا يقدر أن يصنع شرًّا ولا خيرًا، فحسبوا الإله الحيّ كالأصنام الميتة، ونسوا ما فعله من أجل شعبه على صعيد التحرير والشريعة والعهد.

لماذا تفوّه معاصرو صفنيا بهذا الكلام؟ لأنّهم عاشوا حقبة دراماتيكية من التاريخ. توسّع الأشوريون فدمّروا وقتلوا. دمّروا ممالك الأراميين الواقعة بين الفرات والبحر المتوسّط. دمّروا دمشق سنة ٧٣٢، وأخذوا السامرة سنة ٧٢٢ – ٧٢١ وأجلوا سكّانها. أخذوا صور سنة ٧٠١، ودمّروا صيدا سنة ٦٧١، وسلبوا طيبة في مصر سنة ٦٦٣، وكانوا قد نهبوا بابل سنة ٦٨٩.

وما مضت عشر سنوات حتّى انقلبت الحالة. أزال المادايون نينوى سنة ٦١٢، واجتاح الكلدانيون الجدد غربي الفرات وحاصروا أورشليم ودمّروها سنة ٥٨٧، ولن نتكلّم عن الإسكوتيين الآتين من شمالي البحر الأسود الذين وصلوا إلى مصر، وأخذوا ينهبون ويقتلون ويدمّرون. وبعد هذا، احتلّ الفرعون نكو غزة، وانتصر على تحالف في مجدو، وتقدّم فوصل إلى حرّان في بلاد الرافدين.

ولم تكن أورشليم بمأمن من كل ما يُحاك حولها. فأمون ملك يهوذا قتله ضبّاط أرادوا أن يزيحوا النير الأشوري. ولكنّ شعب الأرض رفض هذا التعاطف مع مصر، وأقام يوشيا ملكًا وهو ابن ثماني سنوات.

ويوم كان يوشيا قاصرًا، تنبّأ صفنيا ضدّ الوزراء والأمراء في الحاشية الملكية، الذين يقلّدون الغرباء في لباسهم وعاداتهم، بل في ممارساتهم الدينية. أجل، بدأت نبوءة صفنيا حوالي السنة ٦٣٠ وقد يكون عرف سقوط نينوى، بل سقوط أورشليم سنة ٥٨٧. وحين رأى أهلها ذاهبين إلى السبي، تلفّظ بقول يعد فيه المنفيين بالعودة.

٢ – تصميم سفر صفنيا

بعد العنوان (١ : ١) والمقدمة (١ : ٢ – ٣) التي تتحدّث عن الدينونة العامة، نتوقّف في قسم أوّل (١ : ٤ – ٢ : ٣) على مرافعة ضدّ يهوذا وأورشليم. هاجم النبي العبادات الغريبة، وهدّد عظماء المملكة وتجّار أورشليم بيوم الرب الآتي، ودعاهم إلى التوبة. وفي قسم ثان (٢ : ٤ – ١٥) هاجم النبيّ الشعوب الغريبة: الفلسطيون، موآب وعمون، الكوشيون، أشور. وفي قسم ثالث (٣ : ١ – ٢٠) هاجم النبي أورشليم أيضاً قبل أن يعلن مستقبلاً زاهرًا يرجع فيه الشعوب إلى الرب، ويعود المشتّتون إلى أورشليم.

٣ – مواضيع سفر صفنيا

هناك سماء مخيفة وأرض من أجل المساكين، والله يقيم في وسط شعبه، وهو الذي يقود التاريخ ويخلّص المتواضعين.

يوم الرب هو الوقت الذي فيه ينتقم الرب من أجل شعبه وينظّم مصيره ويخلصه كما في زمن الخروج مجترحًا معجزاته ضدّ الأمم. ولكنّ نبوءة صفنيا تتعدّى إطار التاريخ. فما يتنبأ به هو زلزلة كونيّة. فدينونة الله لا تصيب فقط البشر والممالك، بل كلّ حيّ على الأرض، وكأنّي بها تعود بالخليقة إلى العدم.

ولكنّ يوم الرب ليس أساسًا نهاية العالم والتاريخ، بل إعادة بناء شعب الله ونهاية عهد الخطيئة. وكل هذا يصل بنا الى موضوع البقيّة الباقية.

ويدين صفنيا أورشليم والأمم. المدينة خائنة عاصية، ورؤساؤها أصمّوا آذانهم لئلاّ يسمعوا صوت الله. لهذا سيأتي الرب فيفتّش ويحكم ويعاقب: يعاقب العظماء وعبّاد الأوثان، يعاقب الموظّفين والتجّار والكفّار. وكلّ المدينة ستصيبها ضربة الله، من الهيكل إلى آخر حيّ من أحيائها.

أمّا الأمم الوثنية فسيصيبها هي أيضاً عقاب الله. التفت صفنيا إلى الجهات الأربع، إلى الغرب حيث الفلسطيون، وإلى الشرق حيث الموآبيون والعمونيون، وإلى الجنوب حيث الكوشيون، وإلى الشمال حيث الأشوريون، وأعلن لهم أنّهم سيدمّرون ويزولون.

وتطلّع صفنيا إلى الوضعاء الذين سينجون من الكارثة، وتطلّع إلى جبل الرب المقدّس حيث ستجتمع البقيّة في أورشليم في جوّ من الرجاء والفرح.

II – سفر ناحوم

١ – من هو ناحوم؟

هو السابع بين الأنبياء الاثني عشر. لقد عُزّي فاستطاع أن يعزّي. عاش مع شعبه في مرحلة قاتمة من تاريخه، فحمل إليه التعزية وأعاد إلى قلبه الأمل، فاستطاع أن يَثبُت.

وهذا الرجاء الذي في قلب النبيّ هو امتداد لإيمانه القويّ بالرب، سيّد الأرض والتاريخ. لا شكّ في أنّ الأعداء كثيرون واقوياء (١ : ٢) كالأسود والأشبال (٢ : ١٢ – ١٤)، ولكنّ الله ينتصر عليهم رغم ما يملكون من سلاح.

ناحوم هو من القوش التي تقع ولا شك في فلسطين والتي لا نعرف أن نحدّد موقعها. أمّا الرؤية التي يقدّمها لنا هذا النبي، فهي رؤية شاعر كبير يتمتّع بإحساس عميق وقدرة تخيُّل عظيمة. هو لا يكتفي بأن يرى، بل هو يعيش الحدث ويجذبنا في إثره لنشارك في الفرحة التي ستعمّ العالم يوم تُدمّر نينوى.

فناحوم كتب عن دمار نينوى قبل دمار نينوى. لقد دوّن كتابه بين سقوط طيبة في مصر سنة ٦٦٣ ق م وبين دمار نينوى على يد البابليين سنة ٦١٢ ق م. إذا قرأنا ١ :١٣، نفهم أنّ أرض يهوذا لم تزل خاضعة للنير الأشوري، ولن تتحرّر منه قبل سنة ٦٣٠، أي قبل نهاية حكم أشور بانيبال. أمّا سقوط نينوى فسيكون في عهد الملك الثاني الذي جاء بعد أشور بانيبال وهو نبو فلاسر (٦٢٦ – ٦٠٥).

قال بعض الشرّاح إنّ سفر ناحوم هو كتيّب ليتورجي يحتفل في خريف سنة ٦١٢ في أورشليم بعيد رأس السنة وبسقوط نينوى، فينشد انتصار الرب على أعدائه. لا شكّ في أنّ المزمور المدوّن في بداية السفر يعطي الكتاب اتّجاهًا عباديًا؛ ثمّ إنّ تحقيق النبوءة ساعد

على إعادة قراءة المزمور على ضوء الحدث، ولكنّنا نقول ما سبق وقلناه: دوّن ناحوم سفره قبل سقوط نينوى، فدلّنا على حدّة رؤيته وقوّة حماسه وحرارة إيمانه. أكّد، رغم الظواهر، وبقوّة عقيدة لا تتزعزع جاءته من العلي، أنّ الرب سينتصر. أجل، إنّ الرب انتصر، ولم تُعد القضيّة إلاّ قضيّة وقت. لا شكّ في أنّ ناحوم عاش حياة حميمة مع الرب، فأعلن أنّه سيّد التاريخ وسيّد كلّ إنسان على الأرض.

٢ – تصميم سفر ناحوم

إذًا موضوع سفر ناحوم هو دمار نينوى. وهذا الموضوع يتوسّع فيه النبي في ثلاثة أقسام. يبدو القسم الأوّل (١ : ٢ – ٨) بشكل مزمور. إنّه مقدمة عامّة تؤكّد قدرة الله الذي يسود الخليقة كلّها ويدين العالم. يشدّد على وجه الرب المرّوع الذين يتسلّط على الأرض كلّها. ولكنّه لا ينسى الوجه الآخر للرب الطويل الأناة (١ : ٣). إنّه صالح وهو ملجأ في يوم الضيق. إنّه يهتمّ بالذين يحتمون به (١ : ٧). تشير آ ٣ – ٤ إلى تاريخ الخلاص. نرى الله يُرهب أعداءه ولكنّه كثير الأناة (خر ٣٤ : ٦). غير أنّ أناته ليست استسلامًا أمام الشر، بل هي ترتبط بقدرته (رج حك ١١ : ٢٣). أناته تدوم يومًا (رج أش ٤٨ : ٩)، لأنّ الله الغيور المنتقم (آ ٢) سيقسو على العصاة الذين لم يستفيدوا من المهلة المعطاة لهم. سيأتي الرب، والغمام علامة مجيئه (خر ١٩ : ٩). وهو يهدّد: سيجفّف البحر وينشّف السواقي: هذا ما فعله في البحر الأحمر وفي الأردن. إنّه الإله المخلّص وهو أيضاً الإله الخالق الذي نظّم الفوضى الأوّلية، وبسط سلطته على الأمواج العاتية التي تريد أن تدمّر الكون.

ويوضح القسم الثاني (١ : ٩ – ٢ : ٣) كيف ستظهر قدرة الله في الإطار السياسي الذي يعيشه ناحوم. سيظهر في تدمير مدينة نينوى وفي تحرير سكّان يهوذا من نير الأشوريين. بدأ النبي (١ : ٩) فوجّه كلامه إلى أناس ذاقوا الضيق وبحثوا بمعزل عن الله عن سياسة بشرية تخلّصهم. ثمّ أعلن أنّ الرب سيُزيل هؤلاء الذين يخافهم شعبه كما سيزيل مشاريع شعبه التي لا نفع منها.

ويحتفل القسم الثالث (٢ : ٤ – ٣ : ١٩) بسقوط نينوى وبما تمثّله من سلطان. إنّ نينوى، شأنها شأن بابل، تمثّل المعارضة لأمر الله. فهي التي تقول: أنا ولا أحد غيري (صف ٢ : ١٥). ولهذا سيكون عقابها وعقاب ملكها عبرة لكلّ سكّان الأرض (٣ : ٦).

وإذا كان الله قد تدخّل ضدّ نينوى، فمن أجل تحرير المضايقين (٣:١٩)، من أجل خلاص شعبه (١:٧؛ ٢:١ – ٣).

ما نتعلّمه من هذا السفر هو أنّ الله سيّد التاريخ. ينتقم من الشر والأشرار (١:٢)، ويفني كلّ من يقف في وجهه (١:٨). ولكنّنا نحن أبناء العهد الجديد نعرف أن لا عدو لله إلاّ الشرّ والخطيئة والموت، وهو سيضع هؤلاء الأعداء تحت قدميه قبل أن يملك على الكون كلّه (١ كور ١٥:٢٥).

III – سفر حبقوق

١ – من هو حبقوق؟

لا نعرف شيئًا عن حبقوق النبي (١:١). فلا سفر حبقوق ولا سائر الأسفار تتحدّث عن هذا النبي الذي دخل في عالم الأسطورة بعد أن انتشر كتابه. فهو سيلعب دورًا في سفر دانيال (١٤:٣٣ – ٣٩)، فيأخذ إلى ذلك المسجون في جب الأسود طعامًا كان قد هيّأه له. حمله الملاك بشعر رأسه ووضعه في بابل عند الجب... وبعد أن أكل دانيال الطعام، ردّ ملاكُ الرب حبقوق من ساعته إلى موضعه.

قرأ بعضهم ٢:١ – ٣: إنّي أقف على مرصدي، وأنتظر كالرقيب فوق السور لأعرف ماذا سيقول لي الرب وكيف يجيبني الى شكواي. وقرأوا ٣:١٦: سمعُت فخفقت أحشائي، ورجفت شفتاي من الصوت، ودخل النخر عظامي. وحاولوا أن يطبّقوا ما قرأوه على حبقوق، فما اكتشفوا إلاّ شيئًا بسيطاً من نفسيته الرقيقة التي تقلقها مشكلة الشر (١:٣، ١٣). هو لا يطيق الشر، ولا يفهم أنّ الرب القدّوس (١:١٢) يقدر أن يطيقه. يتعلّق حبقوق بالبرارة ويعتبر أنّ شعب يهوذا بار، فكيف سمح الله أن يعاقبه شعب خاطئ مثل الكلدانيين؟

٢ – تصميم الكتاب

الموضوع الأساسي هو: شرور الكلدانيين (أو البابليين). فلماذا لا يعاقبهم الله؟

ويُقسم الكتاب ثلاثة أقسام، القسم الأوّل (١:٢ – ٢:٥) يتضمّن شكويين يرفعها النبي وجوابين من قبل الرب. الشكوى الأولى (١:٢ – ٤): لماذا يسود العنف والشر وسط

الشعب ولا يتدخّل الله؟ الشكوى الثانية (١ : ١٢ – ١٧): كيف يقبل الإله القدّوس أن يعاقَب شعبُه البار على يد الخطأة. فيجيب (١ : ٥ – ١١) الرب على الشكوى الأولى: إنّه سيّد التاريخ، وهو يثير الكلدانيين ليكونوا أداة بين يديه. والجواب الثاني (٢ : ١ – ٥): الله يفعل في الوقت الذي حدّده. فعلى البار أن ينتظر ويبقى ثابتًا في أمانته.

ويتحدّث القسم الثاني (٢ : ٦ – ٥) عن الكلدانيين وسياسة العنف والجشع التي ينتهجونها. نقرأ هنا خمسة ويلات، الويل الأوّل (٢ : ٦ – ٨) يتوجّه إلى الكلدانيين بسبب السلب الذي مارسوه. الويل الثاني (٢ : ٩ – ١١) يقابل الكلدانيين بأناس حاولوا أن يؤمّنوا حياتهم فبنوا بيوتهم بربح غير مشروع. الويل الثالث (٢ : ١٢ – ١٤) يلوم الكلدانيين الذين بنوا مدينتهم (بابل في أيّام نبوكد نصّر) بالدماء وأسّسوها بالظلم. الويل الرابع (٢ : ١٥ – ١٧) يتحدّث عن الكلداني الذي يُسكر الناس ليرى عورتهم، ولكنّ دوره آت. الويل الخامس (٢ : ١٨ – ٢٠) هو انتقاد لعبادة الأصنام التي يمارسها الكلدانيّون.

ويتألّف القسم الثالث (٣ : ١ – ١٩) من مزمور يصوّر حرب الله مع الأشرار (٣ : ١٣؛ رج ١ : ١٣) أي الكلدانيين. إنّه سيأتي حقًا ليعاقب الشرير. أعلن النبي هذا التدخّل في صلاة واثقة، فإذا هو أمام ظهور يهزّ الكون ويسحق الأشرار.

٣ – تعليم سفر حبقوق

عاشت جماعة المؤمنين مأساة يوم هدّدت الظروفُ الوطنية والدولية أسس العلاقات بين الله وشعبه. وضاع المؤمن، فاتهم الله أمام الله نفسه، لأنّ عمله في التاريخ لم يعد مفهومًا. فجاءه الجواب في كلمة أساسية هي الأمانة (٢ : ٤). فالأمانة هي أساس حياة المؤمن، وهي تقابل أمانة الله الحقيقية. رغم كل الظواهر، لقد برهن الله في الماضي عن حضوره وسط شعبه. لقد رافق الآباء وعرّف نفسه إلى شعب الخروج. كان حاضرًا في البحر الأحمر وفي نهر الأردن (٣ : ٨)، وكان حاضرًا عبر العاصفة والزلزال في جبل فاران المرتبط بجبل سيناء (٣ : ٣)، هذا هو الإله الذي يأتي من أجل خلاص مسيحه (٣ : ١٣). لهذا يُعلن النبي بإيمان: الربّ هو ربي، الربّ هو قوّتي.

وعاد اليهود إلى سفر حبقوق في الأوقات الحرجة، وحاولوا أن يجدوا جوابًا على تساؤلهم. وبحثت فيه جماعة قمران عن ضوء حاسم تلقيه على الأحداث الصاخبة التي

يعيشون. وعادت إليه الجماعة المسيحية الأولى لتحدّد وضع المؤمن بالنسبة إلى إله يسوع المسيح. فردّد القدّيس بولس عبارة حبقوق (٢ : ٤) كما وردت في النص اليوناني: البار بالإيمان يحيا (روم ١ : ١٧؛ غل ٣ : ١١؛ رج عب ١٠ : ٣٨). فكانت هذه العبارة ملخّصاً لإنجيله: الإيمان يفتح الإنسان على الحياة التي في المسيح.

الفصل التاسع عشر

ارميا

١ – مقدّمة

حين نقرأ كتاب إرميا، نكتشف نبيًّا بعيدًا عن الناس منفردًا عن الجماعة (١٥ : ١٧). ما فهمه معاصروه بل اضطهدوه، ما أحبّه إخوته وأهل بيته (١٢ : ٦؛ ٢٠ : ١٠) بعد أن انتظر منهم أن يحيطوه ويشجّعوه. بل هو نفسه رفض أن يشاركهم حفلات الندب أو حفلات الفرح والطرب (١٦ : ٥، ٩). عاش بعيدًا، فلم يتزوّج بامرأة ولم يكن أبًا لأولاد، فما عرف أفراح الحياة الزوجيّة ومسؤوليّاتها (١٦ : ١ – ٤). سُجن، عُذّب، دُفع غصبًا عنه إلى مصر فأنهى حياته في أرض غريبة.

ولكنّ هذه الأمور لم توافق يومًا طبع إرميا، بل فُرضت عليه من الخارج: هي قوّة تعنّفه وتهاجمه وتمزّقه وتفرض عليه أن يتعلّق بها بكل إرادته، وتدعوه إلى العزلة. هذه القوّة التي لا ترحم هي كلمة الله. توجّهت إليه (١ : ٢)، وجدها فأكلها، فكانت له مبعث سرور وفرح (١٥ : ١٦)، ولكنّه ما عتّم أن أحس بنتائجها المدمّرة: بسبب هذه الكلمة، رجفت كل عظامه، صار كإنسان سكران، كرجل غلبته الخمرة (٢٣ : ٩). هذه الكلمة القاسية تشبه النار التي تحرق، والمطرقة التي تحطّم الصخر (٢٣ : ٢٩). تقبّلها إرميا في رؤية بسيطة (١ : ١١ – ١٤)، وسمعها في مجلس الرب (٢٣ : ١٨، ٢٢) حيث يحقّ له كنبيّ أن يدخل. هذه الكلمة قد وضعها الرب على شفتيه (١ : ٩) وسهر عليها (١ : ١٢) ليجعلها نارًا تحرق الشعب العنيد (٥ : ١٤).

هذا هو إرميا الذي سوف نتحدّث عنه. هو رجل كلمة الله، وما تحدّث نبيّ عن هذه الكلمة التي تؤلم كما تحدّث هذا النبيّ. هذه الكلمة هي قلب حياته ومحورها، هي سيّد متسلّط يفسد عليه حياته، ولكنّها علّة وجوده. ولولاها لظلّ إرميا ابن قرية عناتوت، ولعاش عيشًا هادئًا كما يعيش الناس الوضعاء بعيدًا عن صخب المدينة وضوضائها. ولكنّ طرق الرب غير طرق الإنسان، وهو الذي أرسل كلمته فأمسكت بإرميا وألقته وسط صراع مرير سيعيشه في الألم والعذاب. ولكنّ هذا هو مصير العظام الذين يدعوهم الرب في الظروف الحالكة. وهذا كان مصير إرميا يوم كان شعب يهوذا على شفير الانهيار. ستضيع الملكية، وتدمَّر أورشليم، ويُحرَق الهيكل، ولكنّ الشعب سيجد في كلام إرميا القوّة التي تعيد إليه الرجاء بأنّ الله أمين لمواعيده: ها إنّها تأتي أيّام تُبنى فيها مدينة أورشليم، وتصبح الأرض التي حولها مكرّسة للرب (٣١:٣٨ ي).

٢ – من هو إرميا؟

ولد إرميا بين سنة ٦٥٠ – ٦٤٥ ق م، فكان عمره يوم دعاه الرب عشرين سنة، وكان ذلك في السنة الثالثة عشرة من ملك يوشيا (٦٤٠ – ٦٠٩) أي سنة ٦٢٧/٦٢٦ (١:٢). ويؤكّد خبر الدعوة (١:٦) أنّ إرميا كان فتى يوم سمع نداء الرب.

هناك رأي آخر يسنده بعض الشرّاح فيقولون إنّ إرميا وُلد سنة ٦٢٧، ودعي إلى الرسالة النبوية، سنة موت يوشيا، أي سنة ٦٠٩. ويُسندون كلامهم إلى دعوة الله إلى إرميا لكي يمتنع عن الزواج. أراد الرب أن يبيّن من خلال دعوته لإرميا أنّ مصير شعبه إلى الشقاء، وهذا الكلام قيل سنة ٦٠٤ يوم اعتلى نبوكد نصّر عرش بابل. فيقول هؤلاء الشرّاح: ما معنى هذه الدعوة إلى العزوبية لرجل يزيد عمره على الأربعين في مجتمع عرف زواج الرجل قبل العشرين؟

ولكن، إن جعلنا ولادة إرميا سنة ٦٢٧، رفضنا له أن يكون تنبّأ في زمن يوشيا، وهذا أمر لا يمكن الدفاع عنه.

كان إرميا من عائلة أقامت في عناتوت، وهي قرية صغيرة تبعد ستة كيلو مترات إلى الشمال الشرقي من أورشليم، ولكنّها ترتبط ببنيامين وبقبائل الشمال. هنا نفهم لماذا اهتمّ إرميا بمستقبل قبائل الشمال وفيها قال أوّل أقواله. وكان إرميا بن حلقيا من عائلة كهنوتية،

وقال بعضهم إنّه من نسل أبياتار الذي فَرض عليه سليمان الإقامة الجبرية في عناتوت، لأنّه تحزّب لأدونيا بن داود الذي زاحم أخاه على العرش (١ مل ١:٢٧؛ ٢:٢٦ – ٢٧). الأمر معقول، لا سيّمَا وأنّ عناتوت هي إحدى مدن اللاويين (٢١:١٨). ولكن إن كان الوالد كاهنًا، هل كان الأبن كاهنًا؟ أما جاء إصلاح يوشيا سنة ٦٢٢ وقلب رأسًا على عقب حياة الكهنة في قرية عناتوت؟ هذا ما لا نستطيع تأكيده، ولكن حين يأتي إرميا إلى أورشليم، سيكون شاهدًا على رفض كهنة الهيكل لقبول خدّام من المعابد المحلية، وسيصطدم بأبناء الكاهن صادوق (رج ٢٠:١ ي) الذين سيقدّمونه للمحاكمة (٢٦:٧ ي). ومهما يكن من أمر، لم يرتبط إرميا بالهيكل مثل حزقيال، وهو الذي ألقى خطبة ضدّ الهيكل الذي اتّكل عليه اليهوذ ايون فاعتبروه عربون خلاص، ولم يحاولوا أن يعودوا إلى الرب بتوبة حقيقية.

إذًا كان إرميا ابن قرية صغيرة، وما كان يومًا ابن المدينة رغم وجوده في أورشليم عند نهاية حكم يوشيا. وتعلّق قلبه بعناتوت وبالبريّة المحيطة بها إلى حد جعله يشتري خلال حصار أورشليم حقلاً من ابن عمه، فيكشف بعمله عن ارتباطه بعائلته وقريته، كما عن الأمل الذي يعمر في قلبه بمستقبل ينتظر شعبه.

كان إرميا ابن الخوف والخجل، فنقصته الثقة بنفسه، وخاف من مجابهة الآخرين. قال: «لا أعرف أن أتكلّم لأنّي صبيّ» (١:٦). كم هو بعيد عن أشعيا ذلك الواثق بنفسه الذي يقول للرب يوم دعاه: «هاأنذا، فأرسلني» (أش ٦:٨). وكان إرميا رقيق الشعور جيّاش العواطف، يحسّ بالحدث قبل أن يقع، يراه، يسمعه، يتألّم من حدوثه فيبكي ويصرخ ويتوجّع حتّى في أعماق قلبه وفي أحشائه (٤:٥ – ٣١). قال: «امتلأت من غضب الرب، وتعبت عن إمساكه، أفرغه على أطفال الشوارع» (٦:١). وقال أيضاً: «آه، لو امتلأ رأسي ماء وكانت عيناي ينبوع دموع فأبكي نهارًا وليلاً على قتلى شعبي» (٨:٣٣). هذه العاطفة تقرّبه من هوشع وقد جعلها صفة من صفات الله. «اقبلي التأديب يا أورشليم، لئلاّ أتبرّأ منك فأجعلك أرضاً لا تُسكن» (٦:٨). هذا ما قال الرب بلسان إرميا. وقال: «تركت بيتي وهجرت ميراثي وسلّمت محبوبتي إلى قبضة أعدائها» (١٢:٧). وقال أيضاً: «أحببتك حبًّا أبديًا، فلذلك اجتذبتك برباط الحبّ... إفرائيم ابن لي عزيز، ولد محبوب. كلّ مرة أتكلّم ضدّه أتذكّره غصبًا عني. لهذا حنّت أحشائي إليه. إنّي سأرحمه، إنّي سأرحمه» (٣١:١٣، ٢٠).

ونكتشف عند إرميا حبّه للطبيعة. هو يحبّ الأشجار والمياه والينابيع وثلج لبنان وتغريد العصافير. حلّ الجفاف بالبلاد، فانذهل إرميا وأشفق على «الغزالة في الصحراء التي تترك ولدها لأن لا عشب في البلاد، وعلى الحمار الوحشي الذي وقف على الروابي يستنشق الريح كبنات آوى والذي كلّت عيناه لأن لا عشب في البلاد» (١٤: ٥ – ٦). ويحسّ إرميا مع الحياة في القرية: صوت الطرب وصوت الفرح، صوت العروس وصوت العروسة (٧: ٣٤؛ ١٦: ٩)، صوت الرحى ونور السراج (٢٥: ١٠؛ ٣٣: ١١)، الضحك والدفوف والرقص (٣٠: ١٩؛ ٣١: ٤). يراقب إرميا اللوز، ذلك الساهر الذي يزهر قبل سائر الأشجار فينبئ بالربيع (١: ١١). ويعرف عادات العصافير، عادات الحجل (١٧: ١١) عادات اليمامة واللقلق والخطاف (٨: ٧). الماء ضرورية للناس والحيوان والأرض (١٤: ٣ – ٦)، لهذا تُحفر الآبار لتَحفظ الماء (٢: ١٣). رأى الفلاح يغرس كرمه وينتظر منه أن يحمل ثمارًا (٢: ٢١). كل هذا يكلّم النبي عن الله وعن عمله في الكون. وسينطلق الله من كل هذا ليدعو هذا الرجل الحسّاس واللطيف، ويرسله في مهمّة نبويّة.

بعد هذا النداء، سيكتشف إرميا أنّ كلمة الله التي ينقلها هي موضوع هزء (٦: ١٠). سيستصعب النبي حملها، فيقنط ويحاول أن يتخلّى عن رسالته حين تتأزّم معه الأمور (١٥: ١٥ – ٢١). تكلّم النبي وخاصّة في عهد يوياقيم، ولكنّ نداءاته إلى التوبة لم تُسمع. وسيشهد إرميا أحداث سنة ٥٨٧ فيتألّم ولا يستطيع أن يفعل شيئًا. أجل، اختبر النبيّ أنّ عليه أن يشهد بحياته وآلامه على قوّة كلمة ذلك الذي اختاره وجعله في خدمته.

٣ – مراحل كرازة النبيّ

نستطيع أن نقسم كرازة النبي أربع مراحل:

المرحلة الأولى تمتد من سنة ٦٢٧ إلى سنة ٦٠٩. أرسل إرميا إلى بني إسرائيل في الشمال نداء الى التوبة (ف ١ – ٦) كما بعث برسالة ملؤها الأمل إلى الذين يقيمون في مناطق خضعت للنفوذ الأشوري منذ سنة ٧٢٢ (ف ٣٠ – ٣١). هذه الفترة هي أسعد أيّام النبي، لأنّها فترة البدايات. هل شارك إرميا في الإصلاح الذي قام به الملك يوشيا؟ سواء شارك أو لم يشارك، فقلبه يعمر بالامل لما يمكن أن ينتج من هذا الاصلاح. ونتساءل:

متى جاء إرميا إلى أورشليم؟ هذا ما لا نعرفه، ولكن ما نعرف هو أنّه تمتّع بحماية بعض الموظّفين في القصر الملكي مثل شافان. وسيتدخل أولاده من أجل إرميا في الأوقات الحرجة (٢٦ : ٢٤؛ ٣٦ : ١٢؛ رج ٢ مل ٢٢ : ٣؛ ٨ – ١٤). فيكون من المعقول أنّ إرميا تعرّف إلى هؤلاء الموظّفين في نهاية حكم يوشيا.

المرحلة الثانية تمتدّ من سنة ٦٠٩ إلى سنة ٥٩٨ وهي ترافق عهد الملك يوياقيم. يُقيم إرميا في أورشليم ويصطدم بعداوة الملك يوياقيم الذي تخلّى عن السياسة التي انتهجها يوشيا. ما قاله إرميا في هذه الفترة نجده في ف ٧ – ٢٠. وهناك حدثان بارزان في هذه المرحلة: الخطبة ضدّ الهيكل (٧ : ١ ي) التي تثير عداء الكهنة على إرميا (٢٦ : ١ ي)، وحدث الكتاب الذي سيحرقه الملك سنة ٦٠٤ (٣٦ : ١ ي).

المرحلة الثالثة تمتدّ من سنة ٥٩٧ إلى سنة ٥٨٧ وهي ترافق عهد الملك صدقيا. إنتهى حصار اورشليم الأول سنة ٥٩٧ على يد البابليين، وأخذ الموظّفون ينصحون الملك فجاءت نصائحهم في ثلاثة اتّجاهات: الخضوع لبابل، التعامل مع مصر، التحرّر من بابل ومصر. أمّا إرميا فنادى بسياسة الخضوع لبابل، ولكنّه اصطدم بضعف الملك صدقيا وبسياسة الحاشية الموالية لمصر. في هذه الحقبة نقرأ نصوصاً عن حياة النبي (ف ٢٧ – ٢٩؛ ف ٣٤ – ٣٥؛ ف ٣٧ – ٣٩).

المرحلة الرابعة بعد سنة ٥٨٧ وخلال الهيمنة البابلية. تبيّن لنا نصوص الكتاب أنّ إرميا أُجبر على الذهاب إلى مصر بعد مقتل جدليا (ف ٤٠ – ٤٣). كيف مات النبي وأين مات؟ هذا ما لا نجد له جوابًا. ولكنّ ما نستطيع قوله هو أنّ تأثير النبي امتد بعد موته عبر مجموعة كرازته. استعادها تلاميذ النبيّ وأعادوا قراءتها على ضوء الأحداث، فقدّموا لنا سفر إرميا كما نقرأه اليوم.

وسيتأثر بإرميا كل من حزقيال وصاحب أسفار المراثي وباروك ورسالة إرميا. دخل إرميا في عالم الأسطورة، فوجد مكانًا في التقليد اليهودي (٢ مك ٢ : ١ – ٨). ثمّ يورد إنجيل متّى اسم إرميا مرارًا (مت ٢ : ١٧؛ ١٦ : ١٤؛ ٢٧ : ٩)، كما أنّ كتّاب العهد الجديد يرون في ما عمله يسوع، لا سيّما تأسيس الإفخارستيا، تحقيقًا للعهد الذي نادى به إرميا فقال: «ها إنّها تأتي أيّام، أقطع فيها مع آل إسرائيل وآل يهوذا عهدًا جديدًا... : أجعل شريعتي في ضمائرهم، وأكتبها على قلوبهم، وأكون لهم إلهًا وهم يكونون لي شعبًا» (٣١ : ٣١ – ٣٣).

٤ – إرميا وعصره

جُعل إرميا نبيًّا للأمم (١ : ٥)، فوجب عليه أن يتّخذ موقفًا من الأحداث. أجل، كلمته لا تنفصل عن الإطار السياسي الذي هو إطار مملكة يهوذا في السنوات التي تسبق سقوط أورشليم سنة ٥٨٧.

أً – منذ سنة ٧٢٢ زالت مملكة إسرائيل وتحوّلت إلى مقاطعة أشورية. أجلي بعض السكّان إلى بلاد الرافدين، وعاش الباقون في البلاد. أمّا مملكة يهوذا فهي تابعة لأشور في أيّام سنحاريب (٧٠٤ – ٦٨١) وأسرحدّون (٦٨٠ – ٦٦٩) وأشور بانيبال (٦٦٩ – ٦٣٠). وصلت مملكة أشور إلى أوج مجدها، ولكن أخذت علامات الضعف تبرز منذ نهاية أشور بانيبال. احتلّت أشور مصر، ولكنّ الحاميات لم تستطع مقاومة الذين يسعون إلى توحيد البلاد. ثمّ إنّ هذه الحاميات لم تكن تحصل على الإمدادات، لأنّ قوى أشور كانت مشغولة في بلاد بابل وعيلام. وما إن استعادت مصر وحدتها في عهد بسامتيك الأوّل (٦٦٤ – ٦١٠) حتّى رسّخت أقدامها في كنعان وحاصرت مدينة أشدود سنة ٦٤٠. ويقول المؤرّخ اليوناني هيرودوتس إنّ مصر لم تحتلّ أشدود إلاّ سنة ٦١١.

بً – تشكّل سنة ٦٤٠ منعطفًا في حياة مملكة يهوذا. فبعد أن حكم منسّى البلاد زمنًا طويلاً (٦٨٧ – ٦٤٠)، اعتلى ابنه آمون العرش ولم يحكم إلاّ سنتين (٦٤٢ – ٦٤٠) لأنّ قوّاده تآمروا عليه وقتلوه في قصره (٢ مل ٢١ : ١٩ – ٢٣) وتقاربوا من مصر. نشير هنا إلى أنّ مصر لم تكتفِ بإثارة اليهوذايين فقط، بل أثارت أيضاً قبائل العرب ومدينتي عكّا وصور على أشور بانيبال. قهرت أشور العرب بجوار دمشق، وأخضعت سائر الممالك. واعتلى يوشيا العرش وهو ابن ثماني سنوات، فما كان له أن يوجّه السياسة بنفسه. ولمّا اقتربت جيوش أشور أبانت مملكة يهوذا عن ولائها بأن قتلت قتلة آمون فنجت من عقاب المهاجمين. بعد سنة ٦٣٨ لا نجد أثرًا لكتابات أشور بانيبال، وفي سنة ٦٣٠ بدأ الانحطاط في مملكة أشور. فكيف كانت الحالة في يهوذا؟

جً – حين اعتلى يوشيا العرش كان ابن ثماني سنوات (٢ مل ٢٢ : ١) فكانت السلطة في يد الموظّفين الذين يصفهم صفنيا بالجور والمكر (صف ١ : ٨ – ٩؛ ٣ : ٣ – ٤). ما زالت أشور قويّة، لهذا لم تستطع مصر أن تجعل ميزان القوى يميل إليها. وهكذا تطوّرت الحال في خدمة الذين يبحثون عن استقلال سياسي. سنة ٦٣٠، كان يوشيا ابن ١٨ سنة

فتقلّد الحكم بنفسه وبدأ سياسة إصلاحية في سنة ٦٢٨ تقريبًا (رج ٢ أخ ٣٤ : ٣). كان ذلك قبل البدء بترميم الهيكل واكتشاف كتاب الشريعة سنة ٦٢٢. ونشير هنا إلى أنّ نبوفلاسر (٦٢٦ – ٦٠٥) البابلي استولى على السلطة في بابل وأسّس سلالة جديدة، كما أنّ المادايين شكّلوا خطرًا على الأشوريين.

قام يوشيا بإصلاح ديني، ثمّ مدّ حدود مملكته فوصلت إلى بيت إيل (٢ مل ٢٤ : ٤٣ – ١٥) والسامرة (٢ مل ٢٣ : ١٩). هذه السياسة وجدت توافقًا لدى الآتين من الشمال والمقيمين في أورشليم أو في جوارها (النبية حلدة تقيم هناك في الحي الجديد، ٢ مل ٢٢ : ١٤). ما كان تأثير هذا الإصلاح؟ إذا رجعنا إلى أقوال إرميا وحزقيال، نعلم أنّه لم يكن عميقًا. ومهما يكن من أمر، مات يوشيا سنة ٦٠٩ في مجدو، ويبدو أنّ قوّاده قتلوه لأنّه حاول أن يقف بوجه الفرعون نكو (٦١٠ – ٥٩٥) الزاحف لمساعدة الأشوريين.

ءً – مات يوشيا فأقام شعب الأرض مكانه يوآحاز (٢ مل ٢٣ : ٣٠) الذي لم يكن البكر (ق ٢ مل ٢٣ : ٣١؛ رج ٢ أخ ٣٦ : ٢ و ٢ مل ٢٣ : ٣٦). سنة ٦٠٩ كان عمر يوآحاز ٢٣ سنة، وعمر يوياقيم ٢٥ سنة، الذي سمّي أيضاً شلوم (٢٢ : ١١؛ أخ ٣ : ١٥). لماذا اختار شعب الأرض يوآحاز؟ لأنّهم رأوا فيه ذلك الذي يتابع سياسة أبيه يوشيا المستقلّة عن مصر وعن أشور. ولكن الامور تبدّلت فلم تمضِ أسابيع على تبوّء يوآحاز العرش، حتّى جاء نكو وأزاحه عن العرش وأخذه إلى مقرّه العام في ربلة وعامله كأسير قبل أن يأخذه إلى مصر حيث مات (٢ مل ٢٣ : ٢٤؛ ٢ أخ ٣٦ : ٣ – ٤؛ إر ٢٢ : ١٠ – ١٢؛ حز ١٩ : ٤).

هً – أزال فرعون يوآحاز المعارض لسياسته، وأقام مكانه أخاه الياقيم الذي سمّي يوياقيم يوم توّج (٢ مل ٢٣ : ٣٤). والى الملكُ الجديد مصرَ ودفع الجزية (٢ مل ٢٣ : ٣٣ – ٣٥؛ ٢ أخ ٣٦ : ٣). ماذا يقول إرميا عن يوياقيم؟ «بنى بيته بغير عدل، وغُرَفه بغير حقّ». استخدم الناس بلا أجرة، وما دفع لهم شيئًا عن عملهم (٢٢ : ١٣ – ١٩). إذًا لجأ يوياقيم إلى أعمال السخرة ليبني قصره.

تبعت مملكة يهوذا مصر، ولكنّها لم تكن في أمان، لأنّ البابليين سيهاجمون بقيادة نبوكد نصّر الجيوش المصرية التي حلّت محلّ الجيوش الأشورية وسينتصرون عليها في كركميش (٤٦ : ٢ – ١٢) ويلاحقونها حتّى مقاطعة حماة ويضعون يدهم على ربلة.

ومات نبوفلاسر في ١٥ آب سنة ٦٠٥، فعاد نبوكد نصر بسرعة وتُوّج ملكًا في ٧ أيلول من السنة نفسها. ثمّ رجع إلى سورية فأفاد من انتصاره في كركميش وعاد إلى بابل في شهر آذار ليحتفل بعيد رأس السنة (٦٠٤). وفي شهر أيّار، زحف على بلاد سورية وفلسطين، وفرض الجزية على الملوك هناك، واحتلّ أشقلون وأخذ ملكها فخضع يوياقيم وصار تابعًا لبابل. في هذا (٢ مل ٢٤: ١٠) الجوّ المضطرب، أحرق درج الكتاب الذي دوّنه باروك (٣٦: ١ ي).

في سنة ٦٠١ عرف نبوكد نصّر أنّ مصر لم تتخلّ عن أطماعها في سورية ولبنان وفلسطين، وما زالت تدفع تبّاعها القدماء إلى الثورة. فهاجم الفرعون في عقر داره فانكسر وتراجع أمام فرعون الذي احتلّ غزّة (٤٧: ١). فأملت أورشليم بانقلاب الحال، وتوقف الملك عن دفع الجزية السنوية لنبوكد نصّر علامة تحرّره. وفي سنة ٦٠٠، ثار على سلطة بابل، ووجّه آماله إلى مصر رغم تحذيرات إرميا. لم يتحرّك نبوكد نصّر في بادئ الأمر، بل اكتفى بإرسال عصابات مسلّحة بانتظار أن ينظّم جيشه. ثمّ تدخّل في يهوذا في كانون الأوّل سنة ٥٩٨. في تلك الأثناء مات يوياقيم ربّما ميتة طبيعية (رج ٢ مل ٢٤: ٦) وربما قتلاً (رج إر ٢٢: ١٩؛ ٣٦: ٣٠).

وملك يوياكين على يهوذا بعد موت أبيه (٢ مل ٢٤: ٦) فرأى بداية عهده حصار أورشليم على يد نبوكد نصّر. دام الحصار شهرًا وبعض الشهر وانتهى في ١٦ آذار ٥٩٧. إستسلم يوياكين لملك بابل مع أمّه وحاشيته (٢ مل ٢٤: ١٢؛ حز ١٧: ١٢)، فحُسب اسيرا وعومل بطريقة لطيفة، وهذا ما لن يحظى به صدقيا. إذًا تمّ السبيُ الأوّل سنة ٥٩٧، وانطلقت القافلة الأولى إلى بابل (٢ مل ٢٤: ١٤ – ١٦؛ إر ٥٢: ١٨)، فضمّت شخصيّات من بلاد يهوذا كما ضمّت الصّناع الماهرين. حكم يوياكين ثلاثة أشهر فما كان مسؤولاً عمّا حدث. ولمّا استسلم، أظهر أنّه كان حكيمًا في تصرّفه فوفّر على المدينة الدمار. لهذا سيبقى الملك الحقيقي ليهوذا رغم وجوده في المنفى.

٦ً – واختار نبوكد نصّر متتيا، ابن يوشيا وعم يوياكين، وجعله ملكًا باسم صدقيا (٢ مل ٢٤: ١٧). توّج صدقيا وحلف يمين الولاء لنبوكد نصّر (حز ١٧: ١٢ – ١٤؛ ٢ أخ ٣٦: ١٣)، ودفع جزية باهظة نتيجة سياسة يوياقيم الخرقاء. خسرت مملكة يهوذا منطقة النقب، ورأت مدنها مدمّرة. فهل سيتعلّم الملك الجديد؟ هل يتمرّد أم يحفظ عهده (حز ١٧: ١٤)؟ كلا، لا سيّما وأنّ مستشاريه وطنيّون متطرّفون.

كان صدقيا ملكًا وهو بعمر ٢١ سنة. طلب نصائح إرميا (٣٨: ١٤ – ٢٢) ولكنّه تأخّر، ونقصته الشجاعة السياسية ليسمع كلام النبي، وضعف أمام حاشيته التي رفضت الخضوع لملك بابل. ما عرف صدقيا كيف يتوجّه، فترك الأمور تسير مسراها وكانت النتيجة قاتلة. فانقادت أورشليم وسكّانها إلى الكارثة. ومرّت بابل في صعوبات بسبب العيلاميّين (٤٩: ٣٤ – ٣٩)، وكانت ثورة داخل الجيش البابلي (سنة ٥٩٥/٥٩٤) دخل فيها بعض المنفيّين، فوصل الخبر الى أورشليم، فكتب إرميا رسالة الى المنفيّين يدعوهم إلى الإقامة في بابل، ويحذّرهم من السماع لأنبياء كذبة (٢٩: ١ – ١٠) سيعدمهم نبوكد نصّر (٢٩: ١٥ – ٢٣). هذه الثورة الداخلية في بابل دفعت البعض إلى انتهاج سياسة معادية لبابل في أورشليم، لاسيّما وأنّ حالة مصر موافقة. ولكن سنة ٥٩٤ مات نكو وحلّ محلّه بساميتيك الثاني (٥٩٤ – ٩٨٩) الذي انشغل بثورة ضدّ الكوشيين (أهل الحبشة) فما استطاع أن يتدخّل في فلسطين.

وتنظّم لقاء ضمّ رسل ملوك أدوم وعمون وموآب وصور وصيدون لدى صدقيا. فقام إرميا بعمل رمزي (٢٧: ٢– ٣) دعا فيه هؤلاء الملوك عبر رسلهم أن يخضعوا لنير بابل. وفي تلك السنة (٥٩٣) حرّض النبي حنانيا شعب يهوذا على رفض نير بابل قائلاً إنّ آنية الهيكل التي أخذها نبوكد نصّر ستعود بعد سنتين (٢٨: ٢ – ٤). ولكنّ إرميا فضح الطابع الوهمي لهذا الوعد (٢٨: ٥ – ١٧).

لم يصدر شيء عن هذا الاجتماع، لأنّ مصر كانت مشغولة في الجنوب. ولكنّ موقف صدقيا كان حرجًا فأرسل رسلاً إلى بابل في السنة الرابعة من ملكه (٥١: ٥٩؛ رج ٢٩: ١ –٣). غير أن مملكة يهوذا ما زالت تتطلّع إلى مصر وتنتظر عونًا لإزاحة نير بابل. ولكن مات بساميتيك الثاني سنة ٥٨٩ وخلفه خفرع (٥٨٩ – ٥٦٨)، فقرر صدقيا حينذاك الثورة على ملك بابل (٥٢: ٣؛ ٢ مل ٢٤: ٢٠)، فما رافقه في ثورته إلاّ العمونيون (حز ٢١: ٢٣ – ٢٧)، فكان عمله جنونًا.

أمّا بابل فلم تتأخّر في معاقبة هذا العصيان. فبدأت حصار أورشليم (الثاني، سنة ٥٨٩) الذي امتدّ ١٨ شهرا (٣٩: ١؛ ٥٢: ٤؛ حز ٢٤: ١ – ٢؛ ٢ مل ٢٥: ١). اجتاح نبوكد نصّر أرض يهوذا وسقطت الحصون الواحد بعد الآخر، وثبتت بعض الوقت لاكيش وعزيقة. انتظر اليهوذايون عونًا من مصر طلبه صدقيا كما قال حزقيال (١٧: ١٥):

«تمرّد (حزقيا) على (ملك بابل) فأرسل رسله إلى مصر ليعطوه خيلاً وجنودًا كثيرين» (راجع الرسالة ٣ من رسائل لاكيش أو تلّ الدوير). وفي الواقع، جاء العون إلى أورشليم في نهاية سنة ٥٨٨ فتراجع البابليون عن العاصمة والحقوا الهزيمة بالمصريين، ثمّ عادوا إلى حصار المدينة واستولوا عليها في تموز سنة ٥٨٧.

أعلن إرميا لصدقيا مصيرًا معقولاً إن هو استسلم للبابليين (٣٤: ١ – ٧)، وأخذ صدقيا إجراء بتحرير العبيد حسب تث ١٥: ١٢ – ١٣. ثمّ تراجع عن إجرائه يوم جاء العون المصري، فشجب إرميا هذا النقض بالوعد (٣٤: ٨ – ٢٢). وحين رفع البابليون الحصار، أراد إرميا أن يذهب إلى عناتوت ليمتلك الحقل الذي اشتراه من ابن عمه (٣٧: ١١ – ١٢؛ رج ٣٢: ١ – ١٥)، فأوقف عند باب المدينة، واتّهم بالخيانة، وجعل في السجن عند شخص اسمه يوناتان (٣٧: ١٣ – ١٦). فتدخّل من أجله عبد الملك الكوشي لدى صدقيا، فسمح له الملك أن يقيم في دار السجن إلى نهاية الحصار (٣٨: ٧ – ١٣).

خلال هذه الأحداث المتعلّقة بإرميا، شدّد البابليون الحصار (٣٢: ٢٤؛ ٣٣: ٤) إلى أن سقطت المدينة بعد أن فتح المهاجمون ثغرة في الأسوار. وعمّ الجوع سكّانًا لا يجدون شيئًا يأكلونه (٣٩: ٢؛ ٥٢: ٦ – ٧؛ ٢ مل ٢٥: ٢ – ٣). حاول صدقيا أن يهرب من المدينة فتوجّه مع بعض الجنود صوب نهر الاردن (٥٢: ٧ – ٨؛ ٢ مل ٢٥: ٤ – ٥)، فتبعه البابليون واقتادوه إلى ربلة أمام نبوكد نصّر. فشهد هناك مقتل أبنائه ثمّ فقئت عيناه واقتادوه إلى بابل حيث مات (٥٢: ٩ – ١١؛ ٢ مل ٢٥: ٦ – ٧).

ولكن هل انتهت مأساة أورشليم؟ لا. فقد جاء نبوزرادان فسلب كل ثمين من المدينة، ثمّ أحرقها وهدم أسوارها بسبب ملكها الذي خان العهد. وسبى ٨٣٢ شخصاً (٥٢: ٢٩) إلى بابل.

٧ً – لم يكن مصير سكّان يهوذا كمصير أورشليم قساوة، فعيّنت لهم السلطة البابلية واليًا يهتمّ بهم اسمه جدليا بن احيقام بن شافان (٢ مل ٢٢: ٨ – ١٢) وكان من موظّفي الملك. لقد كان جدليا مواليًا لسياسة بابل على مثال والده (٢٦: ٢٤) وعمّه جمريا (٣٦: ٢٥). ولهذا ظلّ إرميا بقربه (٤٠: ٦) بعد أن أطلق له البابليون حرّية التنقّل (٣٩: ١٤) فرفض أن يسير مع السائرين إلى المنفى.

أقام جدليا في المصفاة، وهي مدينة تبعد عشرة كيلو مترات إلى الشمال من أورشليم (٢ مل ٢٥ :٢٣)، وجمع حوله الذين قبلوا النير البابلي ورضوا ان يفلحوا الأرض ويقيموا في الضياع المحيطة بأورشليم. تلك كانت سياسة معقولة فرضتها الأحداث. ولكنّها لم تَرُق لضبّاط الجيش فقتلوا (مع إسماعيل بن نتيا) جدليا مدفوعين ببعليس ملك بني عمون (٤٠ :١٣ – ٤١ :٣). كان ذلك سنة ٥٨٢ فتبع هذا الحدثَ جلاءٌ آخر (٥٢ :٣٠).

وبعد مقتل جدليا، أراد إسماعيل أن يهرب إلى بني عمون فلحقه يوحانان (٤٠ :١٣ – ١٦) ولكنّه افلت منه مع ثمانية من رجاله (٤١ :١٠ – ١٥). خافت جماعة يوحانان أن تعود إلى المصفاة. دعاهم النبي باسم الرب أن يبقوا في البلاد، فرفضوا وذهبوا إلى مصر وأخذوا معهم إرميا وباروك (٤٢ :١ – ٤٣ :٧). وهكذا وجد النبيّ نفسه في مصر رغمًا عنه. قال هناك بعض الأقوال (٤٣ :٨ – ٤٤ :٣٠؛ ٤٦ :١٣ – ٢٦) وأنبأ باجتياح مصر على يد نبوكد نصّر، وهذا ما حدث سنة (٥٦٨/٥٦٧). وبعد هذا ضاعت آثار إرميا. هل مات ودفن في مصر؟ هذا ما يقوله التقليد.

٥ – تصميم كتاب إرميا

يقسم كتاب إرميا أربعة أقسام:

القسم الأوّل وعنوانه أقوال ضدّ يهوذا وأورشليم (١ :١ – ٢٥ :١٣). تحدّث إرميا في أيّام يوشيا (١ :٤ – ٦ :٣٠) ثمّ في أيّام يوياقيم (ف ٧ – ٢٠). هناك مواضيع عادية وندب وتعليم وصلاة (ف ٧ – ١٠). ويحدّثنا إرميا عن العهد (١١ :١ – ١٧) وعن اضطهاد عناتوت (ف ١١ – ١٣). وحلّ الجفاف وثقلت كوارث الحرب، فكانت حياة النبي آية تنبئ بما سيصير للبلاد (ف ١٤ – ١٧). ويذهب إرميا إلى الفخّاري فيفهم أنّ الشعب نسي ربّه. ويتذكّر ما عمله به أعداؤه، فيصلّي ويفرغ ما في قلبه (ف ١٨ – ٢٠). وبعد موت يوياقيم (ف ٢١ – ٢٤)، يُرسل إرميا كلامًا إلى صدقيا، ثم إلى الملوك الذين تآمروا على ملك بابل. وانتهى إرميا بمَثل السلّتين من التين مهدّدًا بابل عصا غضب الرب. هدّدها بالدمار ووعد المسبيّين بالرجوع إلى ديارهم (ف ٥٠ – ٥١).

القسم الثاني وعنوانه مستقبل زاهر وعهد جديد (ف ٢٦ – ٣٥). ينطلق النبي من حالة العبودية الحاضرة (ف ٢٦ – ٢٩): خضوع لملك بابل، خلاف مع النبي حنانيا،

رسالة إرميا إلى المسبيين. ويظلّ في الأفق مستقبل مجيد مبني على عهد جديد (ف ٣٠ – ٣٣): إعادة بناء شعب إسرائيل، عودة المنفيين، إعادة بناء أورشليم. بعد هذا ترد أقوال متنوّعة عن حريق أورشليم وأسر صدقيا الذي حرّر العبيد ثمّ أعادهم إلى العبودية.

القسم الثالث وعنوانه المحن التي مرّ فيها إرميا (ف ٣٦ – ٤٥): هناك المحن التي عرفها في يهوذا (ف ٣٦: ٤١): حَرقُ درج الكتاب، نزوله إلى الجب الموحل... تدخّل عبد الملك... سقوط أورشليم وتعيين جدليا واليًا على بلاد يهوذا. وهناك المحن التي عرفها في مصر (ف ٤٢ – ٤٤): هرب إرميا إلى مصر فأنبأ باحتلال مصر على يد نبوكد نصّر، وتكلّم على اليهوديات العابدات لملكة السماء. وينتهي هذا القسم بملحق يتضمّن يوم الرب ومواعيده لباروك (ف ٤٥).

القسم الرابع وعنوانه أقوال ضدّ الأمم (٢٥: ١٣ – ٣٨ + ف ٤٦ – ٥١). بعد مقدّمة عن غضب الرب (٢٥: ١٣ – ٣٨)، يتوجّه النبي إلى مصر (٤٦: ٢ – ٢٦) والفلسطيين (٤٧: ١ – ٧) والموآبيين (٤٨: ١ – ٤٧) والعمونيين (٤٩: ١ – ٦) والأدوميين (٤٩: ٧ – ٢٢) وأهل دمشق (٤٩: ٢٣ – ٢٧) وقبائل العرب (٤٩: ٢٨ – ٣٣) وشعب عيلام (٤٩: ٣٤ – ٣٩) وينتهي ببابل.

وينتهي الكتاب بملحق عن الكارثة التي حلّت بأورشليم، ويشير إلى بعض الحرية التي أعيدت الي يوياكين (ف ٥٢).

٦ – تكوين كتاب إرميا

أولاً: نظرة أولى

نحن بحاجة إلى نظرة أولى إلى كتاب إرميا لنتعرّف إليه. سفر طويل، بل أطول الأسفار النبوية بعد سفر أشعيا، ويتضمّن ٥٢ فصلاً. فيجدر بنا بعد أن قدّمنا التصميم أن ننظر إلى توزّع المواد في الكتاب.

هناك أوّلاً مجموعة أقوال وأخبار نبويّة (ف ١ – ٢٤): تمتزج حياة إرميا بحياة الشعب، فيكون خلاصه رمزًا إلى خلاص الشعب (ف ٢٦ – ٤٥): وتبرز مجموعة من الأقوال ضدّ الأمم المجاورة ليهوذا: يبدأ القسم الأوّل برواية لدعوة إرميا (١: ٤ – ١٠)

يتبعها خبر رؤيتين (١ : ١١ – ١٥)، وينتهي بالفصل ٢٤ برؤية السلّتين من التين. نحن هنا أمام تضمين يبدأ برؤية وينتهي برؤية.

أمّا ف ٢٥ فيمكن أن يكون من القسم الثاني، كما يمكن أن يكون مستقلاً. ٢٥ : ١٣ – ٣٨ هي مقدّمة أقوال ضدّ الأمم (ف ٤٦ – ٥١)، ولكنّ هذه المقدّمة مفصولة عمّا يتبعها بسبب ترتيب الكتاب الحالي، ولكنّها ستكون في مكانها إذا عدنا إلى الترجمة اليونانية. وبين نص وآخر، نجد أن تصميم الكتاب تحوّل، فنكتشف أن تاريخ تكوين الكتاب تاريخ معقّد ماكنا لنتوقّعه لأوّل وهلة.

أمّا القسم الثاني والقسم الثالث فيشملان ف ٢٦ – ٤٥. هنا نورد ملاحظتين. الأولى: نجد هنا أخبارًا عن حياة إرميا لم ترتّب زمنيًا (ف ٣٥ – ٣٦). إذًا هناك مبدأ آخر لترتيبها لا بدّ من أن نكتشفه. الثانية: تتوقّف أخبار سيرة إرميا في ف ٣٠ – ٣٣، فيقدّم لنا الكتاب مجموعة أقوال خلاصية سمّيت كتاب العزاء أوكتاب الرجاء. هذه الفصول تحتلّ القلب اللاهوتي للكتاب. فوسط الأحداث التي تذكّرنا بحصار أورشليم وبحالة النبيّ المؤلمة، يُشع نور عبر شقاء الشعب، فيعلن النبيّ أنّ خلاص الله حاضر هنا.

أمّا مجموعة الأقوال ضدّ الأمم فقد نُظّمت بطريقة مصطنعة نكتشفها في كتب نبوية أخرى. قلنا إنّ المقدّمة مفصولة عن الأقوال. ونزيد: إنّ الأقوال الموجّهة إلى مصر (٤٣ : ٨ – ٤٤ : ٣٠) ترتبط بإقامة النبي في مصر ولا تشكّل جزءًا من الأقوال ضدّ الأمم. من هذا القبيل لا تغطّي المقدّمة (١ : ٣) هذه الفترة من نشاط النبي وتترك جانبًا ما يرويه ف ٤٢ – ٤٤. كيف نفسر هذا الواقع؟ هل أقحمت هذه الفصول فيما بعد؟ هل نحن أمام حكم على إقامة النبي المرغمة في مصر وهي إقامة لا يمكن أن تكون انطلاقًا لخروج آخر؟ الجواب صعب، ولكن تبقى مصر بعد سنة ٥٨٧ موضوع استياء ورفض.

ثانيًا: درج سنة ٦٠٤

من الصعب أن نكتشف كيف تكوّنت كتب الأنبياء، أمّا بالنسبة إلى إرميا فتزول الصعوبة بسبب ما ورد في ف ٣٦ واحراق الدرج سنة ٦٠٤. وإليك ظروف ما حدث: سنة ٦٠٥ أملى إرميا على باروك بن نيريا درجًا يتضمّن كل الأقوال المتعلّقة بأورشليم ويهوذا وسائر الأمم (٣٦ : ٢ – ٤). في السنة التالية، وبمناسبة احتفال ليتورجي في الهيكل، أمر

إرميا (الذي لم يعد يستطيع أن يدخل حرم الهيكل) باروك أن يقرأ الدرج الذي أملاه عليه (٣٦ : ٩ – ١٠). وصل الخبر إلى موظّفي الملك، فدعوا باروك وأمروه أن يقرأ الدرج. ولمّا سمعوه قلقوا من ردّة فعل الملك ودعوا باروك أن يختبئ هو وإرميا (٣٦ : ١١ – ٢٠).

عرف الملك يوياقيم، فطلب الدرج فجاء به يهودي من مخدع أليشاماع الكاتب، وأخذ يقرأه للملك، وكلّما قرأ قسمًا كان الملك يمزّق الدرج ويرمي بأجزائه في النار رغم تدخّل رجال الحاشية (٣٦ : ٢١ – ٢٦). بعد هذا، أملى إرميا على باروك كلّ كلمات الكتاب الذي أحرقه يوياقيم. ويضيف النص: «وزيد عليه أيضاً كلام كثير مثله» (٣٦ : ٣٢). إذًا كتب باروك الدرج في أيّام إرميا، فكان هذا الدرج أساس الكتاب الذي نقرأ اليوم. ولكن يُطرح السؤال: هل نستطيع أن نحدّد الفصول التي كوّنت الدرج الأوّل؟ من الممكن أن نعتبر أنّ ما أملاه إرميا لباروك كان ف ١ – ٦ أو ف ١ – ٢٠. ولكنّ هذه الفصول قد نقّحت مرارًا قبل أن تدخل في الكتاب الذي نعرفه اليوم.

وقد وُجدت كتيـبّات تضم بعض الأقوال، منها الكتيّب على الملوك (٢١ : ١١ – ٢٢ : ٣)، والكتيّب على الأنبياء (٢٣ : ٩ – ٤٠) وغيرهما. ثمّ نعتبر أنّ باروك كتب ما يتعلّق بسيرة إرميا ولاسيّمَا نشاطه النبوي. لا شكّ أنّها لم ترتّب ترتيبًا زمنيًا. فإذا أردنا ذلك قرأناها على الشكل التالي: ١٩ : ٢ – ٢٠ : ٦؛ ٢٦؛ ٣٦؛ ٤٥؛ ٢٨؛ ٢٩؛ ٥١ : ٥٩ – ٦٤؛ ٣٤ : ٨ – ٢٢، ٣٧ – ٤٤.

ثالثًا: نشرة أيّام المنفى

بعد سقوط أورشليم جُمعت أقوال إرميا وأخباره، فساعدت الشعب على قراءة دينية للأحداث المؤلمة التي وضعت حدًّا لمملكة يهوذا. أمّا أعلن إرميا مسّبقًا دمار أورشليم؟ أما حذّر الملوك من سياسة معادية لملك بابل؟ ونُشر الكتاب فشدّد هذا النشر على تبدلّ سلطة بابل، فرضيت عن الشعب لاسيّمَا بعد مقتل جدليا. وُصف هذا النشر بأنّه اشتراعي. لا شكّ أنّ ف ١ – ٢٥ تفترض وجود سفر تثنية الاشتراع، ولكنّ الأسلوب (انظر خاصّة ف ٧) بعيد عن الأسلوب الاشتراعي وقريب من الأسلوب النبوي بنثره الموقّع. من كتبَ النصّ، إرميا أو تلاميذه؟ لا نستطيع الإجابة، لاسيّمَا وأنّنا لا نزال نجهل المراحل التي مرّ فيها تدوين الكتاب.

رابعًا: نشرة ما بعد المنفى

سقطت بابل أمام كورش الفارسي، وانتهت أيّام المنفى، وأعيد بناء الشعب والمدينة والهيكل بناء متعثّرًا. كل هذا قاد تلاميذ إرميا إلى نشر الكتاب في زمن ما بعد المنفى. في هذا الإطار، تبدّل الحكم على بابل وملكها. كانت المملكة سيّدة فصارت خاضعة (٢٥: ١٢، ١٧؛ ٥٠ – ٥١). وشدّد النصّ بشكل إنباءٍ على رجوع اليهود المنفيّين في بابل (١٦: ١٤ – ١٥؛ ٢٣: ٧ – ٨). أمّا المنفيّون العائدون إلى البلاد، فحكموا حكمًا قاسيًا على صدقيا وسياسته، على الذين ذهبوا إلى مصر، وعلى الذين مكثوا في البلاد. إنّهم يمثّلون التين الرديء (٢٤: ٨ – ٩). هذا هو تفسير العائدين من بابل، والذين يريدون أن يمسكوا بأيديهم مقاليد الجماعة الملتئمة حول أورشليم. هذا لا يعني أنّ سلالة داود رُذلت، بل ما زالت حيّة في نسل يوياكين، الملك السجين، لا في نسل صدقيا. إذًا ما زال الناس يضعون آمالهم في سلالة داود (٣٣: ١٥، ١٧ – ٢٦). ولكنّ اسم «يهوه صدقيا» (٢٣: ٦) الذي ينطلق من اسم صدقيا، انتقل إلى مدينة أورشليم (٣٣: ١٦). هذه النسخة الأخيرة دوّنها المنفيّون الراجعون من بابل المعروفون بعدائهم لصدقيا ولبابل. ومن خلال هذه القراءة لأحداث الماضي، لا بدّ أن نحسّ بتأثير حزقيال وأشعيا الثاني (أش ٤٠ – ٥٥) النبيّين اللذين شجّعا المنفيّين وأعادا إلى قلوبهم الأمل.

٧ – الترجمة اليونانية لكتاب إرميا

هناك اختلافات هامّة بين النصّ العبري الماسوري والترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية. وهذا ما يطرح علينا تساؤلات في ما يتعلّق بتدوين الكتاب وانتقاله عبر المخطوطات. لن ندخل في التفاصيل، ولكنّنا نشير إلى اختلافين رئيسين بين النصّ العبراني والنصّ اليوناني: ترتيب الفصول، قصر النصّ اليوناني بالنسبة إلى النصّ العبري.

أولاً: ترتيب الفصول

إنّ ترتيب الفصول في السبعينية لا يقابل ما نجد في النصّ الماسوري. لو القينا نظرة سريعة إلى اللائحة المرفقة لاكتشفنا الخلافات بين نصّ وآخر.

النصّ الماسوري	السبعينية
١:١ – ١٣:٢٥ أ	١:١ – ١٢:٢٥ أ
١٣:٢٥ – ٣٨	١:٣٢ – ٢٤
٢٦:٤٣	٣٣:٥٠
١:٤٤ – ٣٠	١:٥١ – ٣٠
١:٤٥ – ٥	٣١:٥١ – ٣٥
٤٦	٢٦ (على مصر)
١:٤١ – ٧	١:٢٩ – ٧ (على الفلسطيين)
٤٨	٣١ (على موآب)
١:٤٩ – ٦	١:٣٠ – ٥ (على عمون)
٧:٤٩ – ٢٢	٨:٢٩ – ٢٣ (على ادوم)
٢٣:٤٩ – ٢٧	١٢:٣٠ – ١٦ (على دمشق)
٢٨:٤٩ – ٣٣	٦:٣٠ – ١١ (على قيدار والعرب)
٣٤:٤٩ – ٣٩	١٤:٢٥ – ١:٢٦ (على عيلام)
٥٠	٢٧ (على بابل)
٥٢	٥٢ ملحق

ما نلاحظ هو أنّ الأقوال على الأمم تبدّل موضعها بين نصّ وآخر. فالنصّ الماسوري يجعلها في آخر الكتاب (ف ٤٦ – ٥١) ويفصلها هكذا عن مقدّمتها الطبيعية التي نقرأها في ٢٥:١٥ – ٣٨. أمّا في السبعينية فهذه الأقوال موضوعة في ٢٥:١٤ – ٣٢:٢٤، وقد ترتّبت ترتيبًا مختلفًا عمّا نجد في النصّ الماسوري. ثمّ إنّ مقدّمة هذه الأقوال في النصّ الماسوري صارت خاتمة في النصّ السبعيني (٢٥:١٥ – ٣٨ في النصّ الماسوري يقابل ٣٢:١ – ٢٤ في السبعينية). مثل هذا الترتيب يدفعنا إلى البحث عن الدوافع التي وجّهت هذا الترتيب المختلف لمواد أساسية واحدة. سنكتفي بعرض بعض الملاحظات المحدودة التي تفتح آفاقًا لفهم كتاب إرميا في النسخة العبرية والترجمة اليونانية.

يعتبر النصّ الماسوري أنّ إرميا هو كاتب الكتاب. في ١:١ نقرأ: كلام إرميا بن حلقيا. أمّا في السبعينية فنقرأ: كلمة الله التي كانت على إرميا. في ٥١:٦٤ (ماسوري) نجد هذه العبارة الختاية: إلى هنا كلام إرميا. هذه العبارة غير موجودة في السبعينية.

وحده النصّ الماسوري يصف باروك بالكاتب، أمّا إرميا فهو النبي (ف ٣٦). وهكذا يكون دور باروك مرتبطاً بدور إرميا. وحده إرميا نبي، أمّا باروك فعليه أن يسهر على نقل البشارة وحفظها بسلطته ككاتب ملكي. ويشدّد ٣٦ : ٣٢ على دور النبي المسيطر: «فأخذ إرميا درجًا آخر **ودفعه إلى باروك بن نيريا** الكاتب فكتب فيه عن فم إرميا كل كلام الكتاب الذي أحرقه يوياقيم **ملك يهوذا بالنار**». الكلمات **التي تحتها خطّ** غير موجودة في النصّ اليوناني الذي نقرأه كما يلي: «وأخذ باروك درجًا آخر فكتب فيه كل كلمات الكتاب التي أحرقها يوياقيم». وهكذا يُبرز النصّ الماسوري مبادرة إرميا، بينما يُبرز النصّ اليوناني مبادرة باروك. نشير إلى أنّ النصّ اليوناني ٥١ : ٣١ – ٣٥ (نص ماسوري ف ٤٥) ينتهي بوعد خلاص لباروك يوجّهه إليه إرميا.

إذًا هناك تطوّر من النصّ العبري إلى النصّ اليوناني. ففي اليوناني نجد سلسلة أقوال منسوبة إلى إرميا يكفلها باروك الذي كان سامعًا مميّزًا للنبي وشاهدًا لتحقيق الكلمة النبويّة. أمّا في النصّ الماسوري، فدور باروك ليس ضروريًّا إذ لا أحد يعارض سلطة إرميا كنبي. ولهذا فاسم إرميا يعطي سلطته للكتاب بمجمله. وترتيب النصّ الماسوري كما نعرفه اليوم يعلّله قبول كلام إرميا كنبي وسط الجماعة.

ثانيًا: النصّ اليوناني

النصّ اليوناني أقصر من النصّ العبري، فهناك كلمات وتعابير بل آيات ناقصة. ولقد قام أحد العلماء بإحصاء، فوجد أنّ ٢٧٠٠ كلمة من النصّ الماسوري لا وجود لها في النصّ اليوناني. ما اعتدناه هو أنّ الترجمة اليونانية تطيل النصّ العبري، فكيف نفسّر الآن هذا التقصير؟ ولكن هل كان بين يدي المترجمين اليونان النصّ الماسوري الذي بين أيدينا؟ الجواب هو كلاّ. وما يؤكّد هذا الافتراض هو أنّ اكتشافات مغاور قمران دلّت على أنّ النصّ اليوناني ليس تقصيرًا للنصّ الماسوري الذي نعرفه، بل ترجمة لنصّ عبراني آخر. هذا يعني أنّ السبعينية تستند إلى نصّ عبري أقدم من الذي بين أيدينا، وأنّ الاختلافات بين النصّ العبري والنصّ اليوناني لا يتحمّل وزرها المترجم اليوناني. نستنتج من كل هذا أنّ كتاب إرميا وصل إلينا عبر نصّين مختلفين: نصّ عبري طويل هو النصّ الماسوري، ونصّ عبري قصير تشهد له الترجمة السبعينية. نحن لا نختار بين الاثنين والنصّان متقاربان، بل نعتبر أنّنا أمام تقليد مشترك أنتج نصّين متميّزين.

٨ – تعليم إرميا اللاهوتيّ

لم يكن إرميا لاهوتيًا مثل حزقيال، ولهذا لا نجد عرضاً منظّمًا لتعليمه، ولكنّنا نستنتج فكره انطلاقًا من أقواله. فكره تقليدي مع عطاء جديد نابع من حياة النبي الروحيّة.

أولاً: وجه الله

الله هو الخالق الذي يعتني بمخلوقاته. قال عن نفسه: «أنا صنعت الأرض، والبشر والبهائم التي على وجه الأرض، صنعتها بقوّتي العظيمة وبذراعي المبسوطة، وأعطيتها لمن حسن لديّ» (٢٧ : ٥). الله «هو الذي جعل الشمس لتنير النهار، والقمر والنجوم لتضيء في الليل، الذي يشقّ البحر فتعجّ امواجه» (٣١ : ٣٦). وهذه الشرائع لا يمكنها أن تزول. الله هو الذي يُرسل المطر (١٤ : ٢٢) ويوجّه العصافير في تنقّلاتها (٨ : ٧).

بيده الأمم والملوك، فيرفع هذا ويحطّ ذاك، وهو تارة «يقلع ويهدم ويهلك» «وطورًا يبني ويغرس» (١ : ١٠؛ ١٨ : ٧ – ٩؛ ٢٥ : ٩ ي؛ ٢٧ : ٦ ي؛ ٢٩ : ١٠؛ ٤٣ : ١٠). لهذا فعلى الأمم الخاطئة أن تشرب «كأس خمر الغضب» (٢٥ : ١٥)، وهذه الكأس يقدّمها لهن النبيّ ويقول لهن باسم الرب: «إشربوا واسكروا وقيئوا واسقطوا ولا تقوموا من السيف الذي سأرسله بينكم» (٢٥ : ٢٧).

وحياة الإنسان الحميمة ليست سرًّا على الله. قال النبي: «يا رب أنت عرفتني (أو علمتني) ورأيتني، وامتحنت قلبي فهو لديك» (١٢ : ٣). وقال الله عن نفسه: «أنا الرب أفحص القلوب وامتحن الكلى» (١٧ : ١٠). وهذا يعني أنّ معرفته لا حدود لها، فهو يلج إلى الأعماق بعلمه الإلهي، فلا يفلت منه سرّ من الأسرار. ولهذا سيردّد النبي: «فيا رب، يا فاحص الكلى والقلوب»، يا فاحص أعماق القلوب (١١ : ٢٠)، يا فاحص الصدّيق، يا ناظر الكلى والقلوب (٢٠ : ١٢).

ثانيًا: الله والشعب الخاطئ

شعب إسرائيل شعب خاطئ وتقاس خطيئته على ضوء الامتيازات التي حصل عليها. قال له الرب: «أحببتك حبًّا أبديًا، لهذا اجتذبتك بحبال الحبّ» (٣١ : ٣). ولكي يعبّر إرميا عن قوّة هذا الحبّ، فهو يلجأ إلى تشابيه عديدة. الله هو أب لشعبه. قال الرب:

«إفرائيم ابن لي عزيز، ولد عزيز على قلبي. كل مرّة أتكلّم ضدّه لا بدّ أن أتذكّره» (٣١ : ٢٠). «أنا أب لإسرائيل وإفرائيم هو ابني البكر» (٣١ : ٩). وعلاقة الله بشعبه كعلاقة العريس بعروسه. هنا يسير إرميا في خطى هوشع (٢ : ١٦ ي؛ ٩ : ١٠؛ ١٣ : ٥) فيذكّر شعبه بالأيّام السعيدة في البريّة: «تذكّرت مودّتك لمّا كانت صبيّة، ومحبّتك لمّا خطبتك، فسرت ورائي في البرّية» (٢ : ٢). بين الرب وعروسه «الحبيبة» (١١ : ١٥) حبّ ومودة وحياة حميمة: «فكما أنّ الحزام يلتصق بوسط الإنسان، كذلك ألصقت بي جميع آل يهوذا» (١٣ : ١١). وهذه الحالة المميّزة عبّر عنها النبي بالعهد الذي قطعه الرب مع شعبه فجعله «خاصته وملكه» (خر ١٩ : ٥). قال: «أكون لكم إلهًا وتكونون لي شعبًا» (٧ : ٢٣)، «تكونون شعبي وأكون إلهكم» (١١ : ٤).

ومع أنّ إسرائيل كان موضوع اهتمامات الله وملاطفاته، فقد كان خائنًا لربه، كان كالمرأة التي تخون رفيقها وزوجها (٣ : ٢٠). ترك الشعب إلهه وحليفه العظيم الذي صار زوجه (٢ : ١٣، ١٧، ١٩؛ ٥ : ٧، ٩؛ ٩ : ١٢؛ ١٦ : ١١؛ ١٩ : ٤؛ ٢٢ : ٩) لكي يسخطه (٧ : ١٨؛ ١١ : ١٧؛ ٣٢ : ٢٩، ٣٢) بجحود لا حدّ له (٨ : ٥)؛ فتعدى الشريعة وعبد أصنامًا لا فائدة فيها (٢ : ٨، ١١؛ ٧ : ٨؛ ١٦ : ١٩). كان قلبهم معاندًا ومصرًّا على عناده (٣ : ١٧؛ ٧ : ٢٤؛ ٩ : ١٣؛ ١١ : ٨؛ ١٣ : ١٠؛ ١٦ : ١٢؛ ١٨ : ١٢؛ ٢٣ : ١٧). كانت آذانهم غير مختونة فظلّت مغلقة، وكانت قلوبهم غير مختونة فما فهمت (٤ : ٤؛ ٦ : ١٠؛ ٩ : ٢٥) فما عاد لشرّهم من شفاء. قال: «هل يغيّر الأسوَد جلده والنمر رقطه؟ إذًا تقدرون أنتم أن تصنعوا الخير وأنتم معتادون الشر» (١٣ : ٢٣). وقال أيضاً: «خطيئة يهوذا مكتوبة بقلم من حديد ومنقوشة على ألواح قلوبهم» (١٧ : ١).

هذا الرفض المعاند للتجاوب مع حبّ الله رغم النداءات المتعددة إلى التوبة (٣ : ١٢، ١٤)، سيجرّ على الخاطئ عقابًا رادعًا. بعد النداء سيأتي التهديد، تهديد الحبّ الذي احتقره الشعب وغدر به. وتأتي الأعمال الرمزية فتُعلن ما تصير إليه المدينة الخاطئة: منطقة الكتّان (١٣ : ١ — ١٠)، الدن الممتلئ خمرًا (١٣ : ١٢ — ١٤)، جرّة الفخار (١٩ : ١ — ١٥)، الرباط والنير (٢٧ : ٢)، الحجارة المطمورة (٤٣ : ٩)، الحجر في وسط الفرات (٥١ : ٦٣). قال الرب: «بما أنّك رفضتني وارتددت إلى الوراء فأنا أمدّ يدي عليك وأتلفك بعد أن مللت من العفو عنك» (١٥ : ٦). وهكذا أُخذت مدينة أورشليم

ونُهبت، وسُلب الهيكل وأحرق، وراح قسم كبير من الشعب في السبي إلى بابل. فبدا الأمر وكأنّ إسرائيل زال عن الوجود.

ولكن لم يكن قصد الرب أن يدمّر شعبه، بل أن يجعله يكفّر عن خطيئته فيصير طاهرًا. قال الرب: «أطهّرهم من آثامهم التي خطئوا بها إليّ، وأعفو عن كل ذنوبهم التي خطئوا بها إليّ وعصوني» (٣٣:٨). بعد سبعين سنة من التكفير في العبودية (٢٥:١١؛ ٢٩:١٠)، سيبدّل الرب مصيرَ إسرائيل ومصير يهوذا: «أعيدكم من الجلاء وأجمعكم من بين كل الأمم، ومن جميع المواضع التي طردتكم إليها» (٢٩:١٤) فيرجع المنفيّون من أرض العدوّ.. ويرجع البنون إلى ديارهم (٣١:١٦ ي). «أجل، قال الرب، أنا أعيدهم من أرض الشمال، وأجمعهم من أقاصي الأرض مع الأعمى والأعرج، الحبلى والوالدة معًا: جمع عظيم يرجعون. ذهبوا وهم يبكون، وأنا أعيدهم وهم معزّون، أقودهم نحو المياه الجارية في طريق مستقيم فلا يعثرون» (٣١:٨ - ٩).

هذا الرجوع يفتح أمام الشعب زمن ازدهار وفرح وسلام، «فيأتون ويرنمّون في صهيون ويجرون نحو خيرات الله... وتكون نفوسهم كجنة ريا» (٣١:١٢)، فأنا سأروي النفس المنهكة وأملأ بالخير النفس التعبة (٣١:٢٥). حينئذ «يرجع يعقوب ويستقر في الراحة والهدوء ولا يرعبه أحد» (٣٠:١٨؛ ٣١:٣٨ - ٤٠)، «وأكثرهم فلا يقلّون، وأكرمهم فلا يذلّون» (٣٠:١٩). ويعطيهم الرب «رعاة بحسب قلبه» (٣:١٥)، ملكًا من نسل داود. قال الرب: «ها إنّها ستأتي أيّام أقيم فيها لداود نبتًا صديقًا فيملك كملك حكيم ويُجري الحق والعدل في الأرض» (٢٣:٥).

أمّا المجازاة فتكون فردية. «في تلك الأيّام لا يقال بعد: الآباء أكلوا الحصرم وأسنان البنين ضرست. بل كل واحد بسبب إثمه يموت، وكل إنسان يأكل الحصرم تضرس أسنانه» (٣١:٢٩ - ٣٠؛ رج حز ١٨:٢). نحن الآن على عتبة عهد جديد سيكون له طابع روحاني وشخصي حميم، فيه يعرف كل إنسان الرب من الصغير إلى الكبير، بل ستعرف الأمم الرب فتجتمع في أورشليم (٣:١٧؛ ١٢:١٦ - ١٧؛ ١٦:١٩ - ٣١).

ثالثًا: الأمل بعهد جديد

لاحظنا أنّ أقوال إرميا المحملّة بالرجاء نقرأها في ف ٣٠ - ٣٥، في هذه الفصول التي سمّيت كتاب الرجاء. وبين هذه الأقوال قول عجيب (٣١:٣١ - ٣٤) يعلن عن عهد جديد ويعارضه بعهد مضى لأنّ الآباء نقضوه. كان العهد الماضي غير كاف لإقامة علاقة

ثابتة بين الله وشعبه، لهذا سيترجّى الشعب عهدًا يَعده الله به في المستقبل. لا شكّ في أنّ هذا العهد سيبقى وعدًا، ولن يتحقّق كاملاً إلاّ في شخص يسوع المسيح. قال النصّ: «ها إنّها تأتي أيّام، يقول الرب، أقطع فيها مع آل إسرائيل وآل يهوذا عهدًا جديدًا. لن يكون كالعهد الذي قطعته مع آبائهم يوم أخذتهم بأيديهم لأخرجهم من أرض مصر. هم نقضوا عهدي مع أنّي أنا سيّدهم، يقول الرب».

أ – عهد قديم يعود إلى الماضي

يعود النصّ النبوي إلى اختبار سابق يعرفه سامعو القول النبوي: إختبار علاقة الله بشعبه، عهد الله مع شعبه، وهو يدلّ على مبادرة الله في التاريخ والتزام الشعب الذي أفاد من عمل الله. هذا اللاهوت يتوسّع فيه سفر التثنية فينطلق من ظهور حوريب ويكتشف الله الذي بادر فكوّن شعبًا من القبائل الخارجة من مصر. لهذا حين يتكلّم الرب يقول: عهدي (٣١: ٣٢). أمّا الشعب الذي اختبر هذه العلاقة، فعرف في الله ذلك الذي يقوده ويوجّهه، والتزم أن يكون شعب الله. والنتيجة والعلامة لهذا الالتزام، هما أمانة لكلمات الرب كما نقلها موسى. وبعد أن مرّ هذا الوقت الأوّل لهذه العلاقة التي طُبعت بطابع التحرّر من عبودية مصر، يجب على كل جيل في إسرائيل أن يرتبط بهذا الالتزام ليبقى شعب الله. هنالك اختيار بين طريقين: طريق الحياة والسعادة، طريق الموت والشقاء (تث ٣٠: ١٥ – ٢٠). فما الذي سيختاره شعب الله؟

غير أنّ مأساة إسرائيل تكمن في أنّه دخل في علاقة مع الله. ولكنّ الأمانة التي يفرضها هذا الاختيار تخضع للامتحان، وتجعل العهد عرضة لأن يُنقَض. لهذا يذكّر سفر التثنية بالأمانة لله ولشريعته. يقول: «هذه الوصية التي أنا آمرك بها اليوم، ليست فوق طاقتك ولا هي بعيدة عنك. لا هي في السماء... ولا هي في عبر هذا البحر... الكلمة قريبة منك جدًّا. هي في فمك وفي قلبك لتعمل بها» (تث ٣٠: ١١ – ١٤). أجل، يستطيع إسرائيل أن يسمع كلمة الرب ويعمل بها. أمّا الواقع فهو عكس ذلك، والأنبياء ما زالوا يذكّرون الشعب أنّ خياناته ستقوده إلى ضياع هويته كشعب لله. ولهذا يُطرحَ السؤال: كيف يكون الشعب حقًّا أمينًا لله ولشريعته؟ وسيحاول الأنبياء الإجابة على هذا السؤال حتّى قبل المنفى.

هنا نعود إلى سفر الخروج: بعد العهد الذي فيه أعطيت الشريعة على سيناء (خر ١٩ – ٢٤)، جاءت حادثة العجل الذهبي (خر ٣٢) التي دفعت موسى إلى تحطيم لوحَيْ الوصايا كعلامة لتحطيم العلاقة بين الله والشعب. فكان لا بدّ من تجديد العهد (خر ٣٤)، فيعبّر هذا التجديد عن رحمة الله. ولكن يبقى أنّ العلاقة بين الله وشعبه ستعرف الانفصالات والعقوبات وإعادة العلاقات. ولكن هل يرضى إسرائيل بتجديد يتميّز بسرعة العطب؟ أما يمكنه أن يرجو علاقة نهائية وثابتة؟ في هذا الإطار تبرز كرازة إرميا وحزقيال.

٢ – عهد جديد يوجّه أنظارنا إلى المستقبل

يؤكد الله أنّه سيبرم عهدًا جديدًا مع بيت إسرائيل وبيت يهوذا. ترك العهد القديم، وحدّد الجديد في العهد الموعود به. قال: «أجعل شريعتي في داخلهم، وأكتبها على قلوبهم» (٣١: ٣٣). فالشريعة التي هي تعبير عن إرادة الله في إطار العهد، لم تُلغَ ولم تتبدّل. كانت مكتوبة في العهد القديم على الحجر (حز ٣٤: ١) فكُتبت الآن على قلب الإنسان. وهذا يفرض تبدّلاً أساسيًا في السلوك: دخلت الشريعة إلى داخل المؤمن ففرضت نفسها عليه. وهكذا راح القول النبوي أعمق من سفر التثنية الذي شدّد على تتميم الوصايا في إطار من الحياة الداخلية (تث ٦: ٦؛ ١١: ١٨؛ ٣٠: ١٠ – ١٤). لم تعد الشريعة خارجة عن الإنسان فتعطي القلب إمكان معرفة تساعده على أن يكون أمينًا. لهذا فالعبارة التي قرأناها في ٣١: ٣٣ تبدو وحيدة في كل التوراة وهي تقابل عبارة أخرى نقرأها في ٣٢: ٤٠: «أجعل مخافتي في قلوبهم». وتنتهي آ ٣٣ بكلمة تدلّ على الانتماء المتبادل: «أنا أكون إلههم وهم يكونون شعبي»، وتتحقّق في إطار العهد الجديد (٧: ٢٣؛ ٢٤: ٧؛ ٣٠: ٢٢؛ ٣١: ١؛ ٣٢: ٣٨).

وتشير آ ٣٤ إلى نتيجة عمل الله: «لا يعلِّم بعد كل واحد قريبه وكل واحد أخاه قائلاً: اعرف الرب، لأنّ جميعهم سيعرفونني من صغيرهم إلى كبيرهم». معرفة الله التي تُعطى للجميع من دون معلّم ليست معرفة عقلية فقط. هي عطية جوهرية من الله يذكرها إرميا (٢: ٨؛ ٤: ٢٢؛ ٥: ٤ – ٥؛ ٩: ٢، ٥، ٢٣؛ ٢٢: ١٦) على خطى هوشع (٢: ٢٠؛ ٤: ١، ٦؛ ٥: ٤؛ ٦: ٦).

وينتهي القول بإعلان غفران الخطايا: «أغفر آثامهم، ولن أذكر لهم خطاياهم من بعد». عطيّة العهد الجديد هي العلامة أنّ الله منح غفرانه. في الواقع ومن جهة الله يبدو

الغفران مفروضاً بكل ما عمله الله من أجل شعبه. لا ننسى أنّ خطيئة الشعب «لا شفاء منها» في نظر إرميا (٣٠: ١٢). لهذا على الله أن يتدخّل من أجل الذي لا يستطيع أن يقوم بالخطوة الأولى ليعود إلى ربّه.

ارتبط غفران الخطايا بتوبة إسرائيل في النصوص الاشتراعية (تث ٢٩: ١٨ – ١٩؛ ١ مل ٨: ٣٥ – ٣٦). أمّا عند إرميا، فالعهد الجديد يفترض غفران الله وهو علامته. ثمّ إنّ القول النبويّ يحملنا إلى المستقبل ويعلن عن عمل الله. أمّا سفر التثنية والأسفار المتعلّقة به، فهي تتأمّل في ماضي إسرائيل وتستنتج منه العبرة.

ويفترق النبي عن الحكيم. فالحكيم يستند إلى اختبار الماضي. أمّا النبي فلا يتردّد أن يعلن أنّ الله سيعمل شيئًا لم يُسمَع به. فكأنّي بالنبي يوجّهه الروح فيلج أسرار الله. ثمّ إنّ القول النبوي لا يكتفي بالتذكير بالطاعة للشريعة، بل يعلن أنّ هذه الطاعة ممكنة بفضل عمل الله المباشر في قلب الإنسان. ويعلن القول النبوي أيضاً أن معرفة الله ستكون في قلب كل انسان، بينما يعرض سفر التثنية وسائل تبقى خارجية: قراءة التوراة (تث ١٧: ١٨)أو تكرارها بلسان الكهنة (تث ٣١: ٩).

إنّ تحقيق العهد الجديد في نظر المسيحيين الأوّلين يمرّ في موت يسوع الذي سفك دمه. هذا ما نكتشفه في النصوص التي تتحدّث عن سر الإفخارستيا. ثمّ إنّ الرسالة إلى العبرانيين (٨: ٨: ١٢) ستورد نصّ إرميا عن العهد الجديد (٣١: ٣١ – ٣٤) فتبرز المعارضة بين العهدين: العهد الأوّل صار لاغيًا، لأنّه لا يمتلك الوسيلة التي تجعله فاعلاً في الإنسان. أمّا العهد الثاني فقد دشّنه المسيح وسيط العهد الجديد (عب ٩: ١٥). هذا التبدّل الجذري من عهد إلى عهد حصلنا عليه بذلك الذي هو كاهن الخيرات المستقبلة الذي قدّم دمه (عب ٩: ١٢؛ ١٢: ٢٤) فكسب لنا فداء أبديًّا.

٩ – اعترافات إرميا وذكريات نبيّ

ما يميّز كتاب إرميا عن سائر الكتب النبوية، هو أنّه ينقل الينا ردّات فعل النبي على ما يعيشه من أحداث. فيدعونا إلى أن نسمعه ونكون شاهدين لما يمثّله عمله له، شاهدين لحواراته مع الله وحديثه مع نفسه حيث الصراخ والألم والعنف.

تعوّد الشراح أن يسمّوا اعترافات إرميا النصوص التالية: ١١: ١٨ – ٢٣؛ ١٢: ١ – ٦؛ ١٥: ١٠ – ٢١؛ ١٧: ١٢ – ١٨؛ ١٨: ١٨ – ٢٣؛ ٢٠: ٧ – ١٨. ونحن بدورنا

نزيد عليها مقاطع يعبر فيها إرميا عمّا في قلبه بكلمات مشابهة: ٤:١٠، ١٩ – ٢١، ٢٣ – ٢٦؛ ٨:١٨ – ٩:٦؛ ٩:٩، ١١؛ ١٣:١٧؛ ٢٣:٩. هذه النصوص تتوزّع كتاب إرميا كما تتوزّع حياته فتبدو تشكّيات تنبع من ينبوع واحد هو قلب النبي المتألّم.

تعترضنا صعوبات لنفهم هذه التشكيات. فنحن لا نعرف متى تبدأ ولا متى تنتهي. نتساءل مرّات: من يتكلّم، الله أو النبي، أو محيط النبي؟ ولنا مثل صارخ في ٨:١٨ – ٢٣. في آ ١٨ يتكلّم النبي، في آ ١٩ أ يتكلّم الشعب، في آ ٩ ب يتكلم الله، في آ ٢٠: الشعب. في آ ٢١ ي: إرميا. إذًا علينا أن نحدد هل إرميا هو المتكلّم. ثمّ نتساءل أيضاً: هل إرميا هو الذي يتكلّم حقًّا أم أنّ آخر يتكلّم مكانه؟ قال بعض الشرّاح إنّ اعترافات إرميا كتبها تلاميذه ليعطوا تفسيرًا لحياته. وقال آخرون: إنّه وإن كتب إرميا بعض اعترافاته، فهناك من جاء وزاد عليها. أمّا نحن فنقول إنّ الاعترافات هي أقوال إرميا وهي أجمل ما في الكتاب، لأنّها تعطينا فنًّا أدبيًا لا نجده عند أيّ نبيّ من الأنبياء. والصعوبة الثالثة: متى قيلت هذه التشكّيات وفي أيّة مناسبة؟ يمكننا مثلاً القول إنّ «اعتراف» ف ١٥ يرتبط بالقحط في ف ١٤. ولكن متى كان القحط هذا؟ و«اعتراف» ف ١٨ يرتبط بزيارة إرميا إلى الخزاف في ف ١٨. ولكن متى ذهب إرميا إلى بيت الخزّاف؟ هذا ما لا نعرفه. ولا نقدر أن نقول شيئًا عن ف ٤، ٨، ١٧. قال بعض الشرّاح إنّ الاعترافات تعود إلى زمن يوياقيم. وقال آخرون إنّها تعود إلى زمن يوشيا، ولكنّ كل هذا يبقى مجرد افتراض.

الاعترافات نقرأها فتصدمنا بعض عباراتها. فإليك ٤:١٠: «آه أيّها السيّد الرب، إذاً أضللت هذا الشعب». لا ننسى أنّ فاعل فعل أضلّ هو الحيّة (تك ٣:١٣) والتكبّر (٤٩:١١) والأنبياء الكذبة (٢٩:٨) والموت (مز ٥٥:١٦) والعدوّ (مز ٨٩:٢٣). هل يتّهم إرميا الربّ بأنّه يتصرّف حيال شعبه كالحيّة مع حوّاء؟ وحده سنحاريب تجرّأ أن يستعمل هذه الكلمة في الله وكان خطابه تجديفًا على الله.

أولاً: صمت الله

لا مثيل للاعترافات في الكتب النبويّة، ولكنّها قريبة من كثير من المزامير المسمّاة مزامير التشكّي الفردي. نجد صورة لحالة الضيق (١٨:١٨؛ ٢٠:٧ – ٨؛ ق مز ٥٧:٧؛ ٥٩:٤؛ ٦٩:٥) بسبب الأشرار (١٢:١؛ مز ١٠:٣ – ٤؛ ١٧:٩؛ ٢٨:٣)

الذين يضطهدون المسكين (١٧ : ١٨؛ مز ٧ : ١٢؛ ٣١ : ٦). هذه الحالة تدفع المؤمن إلى انتظار الانتقام (١١ : ٢٠؛ مز ٥٨ : ١١؛ ٧٩ : ١٠)، إلى إعلان براءته (١٥ : ١٧؛ مز ١٦ : ٤؛ ١٧ : ٢)، فيرفع نداء إلى الرب (١٨ : ١٩؛ مز ١٧ : ١؛ ٢٨ : ١؛ ٨٦ : ١)، ويعبّر عن اتّكاله عليه (٢٠ : ١١؛ مز ٣ : ٤؛ ١٣ : ٦). نجد عناصر مشتركة بل عبارات مشتركة بين اعترافات إرميا وهذه المزامير: نجني (١٧ : ٤؛ مز ٣ : ٨؛ ٦ : ٥؛ ٧ : ٢) يا ملجأي (١٧ : ١٧؛ مز ٦ : ٤؛ ١٧ : ٧).

لا شكّ في أنّ إرميا تأثّر بهذه العبارات المأخوذة من المزامير، وهو الذي قال كما قالت المزامير: «حفروا هوّة ليأخذوني، وأخفوا لرجلّيّ فخاخًا» (١٨ : ٢٢). ولكنّه عبّر بطريقة خاصّة عن اختبار شخصي آلمه حتّى الصميم. قال: «يقولون: أين كلمة الرب؟ فلتأت». وحين تأتي هذه الكلمة بفم النبي «يقولون: هلمّوا نتآمر على إرميا. تعالوا نمسكه باللسان ولا نهتمّ بما يقوله من كلام» (١٨ : ١٨).

ثمّ إذا تمعّنا في قراءة الاعترافات، اكتشفنا خصائص حالة إرميا: هو حامل كلمة الله أمام الناس، ولكنَّ رفض الشعب له ومؤامرتهم عليه لا تثنيانه عن متابعة رسالته. وهو سيقوم بعمله بقوّة (٤ : ١٠) وبأمانة. ولكنّه سيُجبَر يومًا على التوقّف عن التشفّع للشعب (١٤ : ١١؛ ١٥ : ١ – ٢؛ رج ١١ : ١٤؛ ٧ : ٦). في الماضي تشفّع النبي قال: «تذكّر أنّي وقفت أمامك وتكلّمت من أجلهم لتصرف عنهم غضبك» (١٨ : ٢٠). أمّا الآن فانتهى كل شيء.

نلاحظ إذن أنّ الاعترافات ترتبط بزمن من حياة إرميا تدمّرت فيه رسالته وصار موضوع نزاع وخلاف: رفضه الشعب لأنّه لا يريد أن يسمع أقواله، ورفضه الله لأنّه لن يقبل تشفّعه. حالة لا تُطاق لشخص لا معنى لحياته إلاّ برسالته. إرميا نبيّ منذ ولادته (١ : ٤ – ٥)، فماذا يبقى له أن يفعل الآن؟

وحين منع الله إرميا من أن يتشفّع، أفهمه ببعض كلمات عنيفة أنّ كل شيء قد انتهى: «الذين مصيرهم للموت فإلى الموت، والذين للسيف فإلى السيف، والذين للجوع فإلى الجوع، والذين للسبي فإلى السبي» (١٥ : ٢). هذا هو أمر الله، وما على إرميا إلاّ أن يخضع فيدعو الله إلى أن ينفذ مخطّطه: «سلّم بنيهم إلى الجوع، إدفعهم إلى يد السيف. فلتكن نساؤهم ثكالى ولتصر ارامل، وَلْيمت رجالهم في الحرب» (١٨ : ٢١).

وإذ لم يعد لإرميا أن يتشفّع، يترك الله يتصرّف كما يشاء. تمنّى أن لا يَنقل بعد اليوم قولاً. فالذي سيعلنه قاتم هو، وما سيقوله يرفضه الشعب، ولهذا سيضع حدًّا لأقواله ويستريح من رسالته. قال: «صار لي كلام الربّ عارًا وسخرية طوال النهار. إن قلت: لا أذكره ولا أتكلّم باسمه من بعد، كان هذا الكلام كنار محرقة حبست في عظامي. أحاول أن أمسكها فلا أقوى على ذلك» (٢٠ : ٨ - ٩). هذا هو الضياع العميق عند رجل تؤلمه الرسالة التي ينقلها، وتضعفه أقوال السوء، ويرفضه شعبه، ويرهقه الله فلا يترك له راحة. فهل سيجد إرميا عزاء عند من يخدمه وقد وضع فيه رجاءه (٢٠ : ١١ ي)؟ وهل يجيبه الله إلى ندائه؟

في هذا الاعتراف (٢٠ : ٧ - ١٨) لا نجد جوابًا من الله. وإن كان من جواب في سائر التشكّيات فهو جواب محيّر. على كل حال، بعد أن ثبّت الله إرميا في دعوته، صمت بصورة نهائية (١٥ : ١٩ - ٢١) فأجبر إرميا أن يحدّث نفسه فقال: «ملعون اليوم الذي ولدت فيه» (٢٠ : ١٤).

حين جلس أيّوب في الرماد ليلعنَ يوم ولادته، جاءه أصدقاء ثلاثة من البعيد ليعزّوه، وظلّوا صامتين سبعة أيّام حين اكتشفوا عمق آلام الصديق... وحين جلس إرميا في الرماد يلعن يوم ولادته، جاءه باروك وجلس معه أيّامًا ولم يطرح عليه سؤالاً واحدًا.

ثانيًا: مواضيع الشفقة

فلنسكت نحن بدورنا ولنستمع إلى هذا النبيّ الذي يرتبط بشعبه وإلهه برباطات فريدة. في ١٠ : ١٩ نقرأ: ويل لي. والمتكلّم ليس إرميا وهو من لا ولد له (١٦ : ١ ي)، بل أورشليم. «ويل لي أنا المسحوقة وحرجي يؤلمني: فقلت: هذه مصيبتي وسوف أحتملها. خيمتي دُمّرت، وجميع حبالها قُطعت. بَنيّ تخلّوا عنّي، وما عادوا موجودين. لا أحد لي يمدّ خيمتي من جديد ويقيم بيتي» (١٠ : ١٩ - ٢٠).

تُشبه أورشليم بدوية بقيت وحدها بعد أن مرّ الغزاة وهرب الرجال. هزأ المدمّرون من أورشليم، وأشفقت عليها الأمم المجاورة، وها هو إرميا يرسل شفقته عليها: «قلبي يدقّ، لا أستطيع أن أسكت. سمعَتْ نفسي صوت البوق وهتاف القتال. نادوا بجرح فوقه جرح. أجل، الأرض كلّها دمّرت، دمّرت خيامي بغتة، وبيوتي في لحظة» (٤ : ١٩ - ٢٠).

وهكذا يلبس إرميا عواطف مدينته ويحمل على عاتقه آلام شعبه. هو لا يعزّي شعبه، بل يتألّم مع شعبه. قال: «جُرحت من جرح بنت شعبي» (٨: ٢١).

وهكذا نصل إلى نقطة مهمّة في فهم الاعترافات: فالألم الذي تعبّر عنه بقوّة هو ألمان: ألم إنسان رذله أخصّاؤه ورفضوه، وألم إنسان يتألّم مع أخصّائه. ولكن وإن رذله شعبه، فإرميا هو من هذا الشعب، بحيث صار جرح شعبه جرحه الخاص. ففيه يشتعل ألم رجل وألم شعب، وهذان الألمان مرتبطان ارتباطاً وثيقًا. فإذا كانا كذلك، فهذا يعني أنّنا حين نقرأ الاعترافات نكتشف ألم شخص، وفي الوقت ذاته ألم شعب.

ولكنّ الشعب رفض أن يقر بهذا الرباط بين النبي وشعبه، لا لأنّه لم يسمع صراخ إرميا يدعوه إلى التضامن معه، بل لأنّه رفض أن يسمع. قال: «إن لم تسمعوا ستبكي نفسي في الخفية بسبب كبريائكم. ستفيض الدموع من عيني لأنّ شعب الرب يُسبى» (١٣: ١٧). بقي إرميا وحده، بل سيُرمى في جبّ (٣٨: ٤ – ٦)، وسيتأثّر بسقوط أورشليم ودمار الهيكل، وسيكون وحيدًا حين يرى خراف الرب تذهب إلى السبي، وسيكون وحده حين ينهي أيّامه في أرض مصر. أجل، لم يتعرّف معاصرو النبي يومًا إلى تشكّيات النبي ليجدوا فيها التعبير عن تشكّياتهم وآلامهم.

لم يسمع الشعب لإرميا في حياته، ولكنّه سيسمع له بعد مماته، فصار هذا النبي من المتشفّعين الكبار. قال عنه أونيا الكاهن: «هذا محبّ الإخوة المكثر من الصلوات من أجل الشعب والمدينة المقدّسة، هذا إرميا نبي الله» (٢ مك ١٥: ١٤). هذا الانقلاب في نظرة بني إسرائيل إلى إرميا، كان ينبوع تقليد غني عن هذا النبي. قالوا عنه: خبّأ تابوت العهد والخباء ومذبح البخور في مغارة ستبقى مغلقة حتّى نهاية الأزمنة (٢ مك ٢: ١ – ٨). وقالوا عنه: قبل أن يحترق الهيكل، رمى إرميا مفاتيحه نحو الشمس ليأخذها الله. وبعد سقوط المدينة ذهب إلى بابل وهناك أسّس مدرسة. وهكذا من هذا المنظار سيعود التلاميذ إلى نصوص إرميا يقرأونها من جديد: «إلى متى تنوح الأرض وييبس عشب كل البرّية» (١٢: ٤)؟

علاقات إرميا بالشعب، وعلاقة إرميا بالرب تبدو على مستوى الشفقة. في وقت القحط ينقل إرميا صوتًا يرتفع من أورشليم (١٤: ٧ – ٩؛ ١٩ – ٢٢) وهو تشكٍّ إلى الله يجتمع فيه الإقرار بالخطايا والتوسّل. كلمات حلوة يتلوها النبي بلسان الشعب، فيجيب

الرب النبي جوابًا رافضاً (١٥ : ١ - ٢) ويبيّن له أنّ الحوار انقطع بين الله وشعبه. فمن هو هذا الإله الذي لا يريد أن يسمع شعبه حين يصرخ إليه؟ بل هو يقول لنبيّه في حوار قصير: ليفنوا جميعًا هم والذين يكذبون عليهم ليعزوّهم. ثمّ يقول الرب: «عيناي تسيلان بالدموع ليلاً ونهارًا بدون انقطاع، لأنّ العذراء بنت شعبي جُرحت جرحًا بليغًا وضُربت ضربة لا شفاء لها منها» (١٤ : ١٧). هذا الكلام الذي ينقله إرميا عن الله يدهشنا. ما عاد الله يستطيع أن يتحمّل شعبه الذي يؤلمه. سمع إرميا الشعب يقول: «تسيل أعيننا بالدموع» (٩ : ١٧) فابتعد هو خفية وقال: «سالت عيناي بالدموع» (١٣ : ١٧). وها هو الله يسرّ في أذن نبيّه: عيناي سالتا بالدموع:

الله يبكي نهارًا وليلاً كما تبكي أورشليم موتاها (٨ : ٢٣) والجرح الذي لا يُشفى يذكّرنا بتشكّي أورشليم (١٠ : ١٩).

وهكذا يكتشف النبيّ أنّ كلمات الله ترن عبر كلماته، وأنّ آلام الله في قلب آلامه، وأنّ شفقة الله تحمل شفقته. فكما أنّ إرميا أخذ على عاتقه أقوال الشعب ليبيّن أنّه يحمل في آلامه آلام شعبه، كذلك يأخذ الله على عاتقه كلمات الشعب والنبي ليكشف أنّ آلامه تمتزج بآلامهم، وأنّ آلامه هي آلامهم.

بعد هذا يتأثّر مفهومنا باعترافات إرميا. لا شكّ أنّها تعبّر عن ألم إنسان سحقه ثقل العزلة والوحدة، ولكنّها أيضاً صدى لألم الله وشفقته. ما الذي يخص الله وما الذي يخصّ الإنسان؟ يسوع المسيح وحده يعطينا الجواب.

ومشى إرميا يوم اكتشف إلهه بجانبه ليتحمّل الألم معه، فما استطاع إلاّ أن ينشد: رنّموا للرب. سبحوا الربّ فإنّه أنقذ المسكين من أيدي الأشرار (٢٠ : ١٣).

المراجع

AESCHMANN, A, *Le prophète Jérémie. Commentaire,* Neuchâtel, 1959.

BLANCHET, R. et alii, *Un prophète en temps de crise.* Dossier pour l'animation biblique (Essais biblique 10), Genève, 1985.

BOURGUET, D, *Des métaphores de Jérémie* (SB NS, 9), Paris, 1987.

BRIEND, J, *Le livre de Jérémie,* CE 40, Paris, 1982.

BRIGHT, J, *Jermiah,* AB 21, New - York, 1965.

CARROLL, R. P, *From Chaos to Covenant,* Uses of prophecy in the Book of Jeremiah, London, 1981.

Jeremiah. A Commentary (O. T. L.). London, 1986.

Jeremiah (O. T. G.), Sheffield, 1988.

CAZELLES, H, *La production du livre de Jérémie dans l'histoire ancienne d'Israël,* dans Masses Ouvrières 343 (1978) p. 9 – 31.

CLEMENTS, R. E, *Jeremiah* (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta, 1988.

COLLECTIF, *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission,* BETL LIV, Leuven, 1981.

Jérémie. La passion du prophète. LV 165 (nov. déc.), 1983.

DAVIDSON, R, *Jérémiah,* vol. 2 and Lamentations (Daily Bible Series) Philadelphie, 1985.

DIAMOND, A, R, *The Confession of Jeremiah in Context:* Scenes of prophetic drama, Sheffield, 1987.

GELIN, A, *Jérémie* in S. D. B. IV (Paris 1952) col 857 – 889.

HERRMANN, S, *Jeremia* (B. K. A. T. 12/1) Neukirchen, 1986.

Jeremia. B. K. A. T. 12/2, Neukirchen, 1990.

Jeremia. Der Prophet und das Buch, Darmastadt, 1990. HOLLADAY, W. L, *Jeremiah: Spokesman out of Time,* Philadelphie, 1974.

The Architecture of Jeremiah 1 – 20, London, 1974.

Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah 1 – 25, Philadelphie, 1986.

Jeremiah 2: A Commentary on the Book of Prophet Jeremiah chapters 26 – 52. Minneapolis, 1989.

McKANE, W, *A Critical and Exegetical Commentary on Jer. vol. 1:* Intr. and Comm. on Jer I – XXV, Edinburg, 1986.

MARTENS, E. A, *Jeremiah* (Believers Church Bible Commentary), Scottdale, 1986.

MOTTU, H, *Les «Confessions» De Jérémie. Ume protestation contre la souffrance (Le monde de la Bible), Genève, 1985.*

Geremia: Une protesta contre la sofferenza. Lettura delle «Confessioni» (Parole per l'uomo oggi 7) Torino, 1990.

NEHER, A, *Jérémie,* Paris, 1960, 1980 (2° éd).

NICHOLSON, E. W, *Jeremiah 1 – 25 et 26 – 52, C. B. C.*, Cambridge, 1973, 1975.

Preaching to the Exiles: A Study on the Prose Tradition in the Book of Jeremiah, New - York, 1971.

O'CONNOR, K. M, *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chaptes 1 – 25.* Atlanta, 1988.

POHLMANN, K. F, *Die Ferne Gottes,* Berlin, 1989.

RIDOUUARD, A, *Jérémie. L'épreuve de la foi.* Paris, 1983.

RUDOLPH, W, *Jeremia,* H. A. T., Tübingen, 1958.

SKINNER, J, *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah,* Cambridge, 1922.

SMITH, M. S, *The Laments of Jeremiah and Their Contexts: A Literaly and Redactional Study of Jeremiah* 11 – 20, Atlanta, 1990.

STEINMANN, J, *Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps,* Paris, 1952.

STUHLMANN, L, *The Prose Sermons on the Book of Jeremiah,* Atlanta, 1986.

THOMPSON, J. A, *The Book of Jeremiah,* NICOT, Grand Rapids, 1980.

UNTERMAN, J, *From Repentance to Redemption: Jeremiah: Thought in Transition,* Sheffield, 1987.

WEISER, A, *Der Prophet Jeremia,* ATD 20, 21, 3° éd. 1960.

WELCH, A. C, *Jeremiah. His time and his work,* Oxford, 1955.

WISSER, L, *Jérémie, Critique de la vie sociale,* Genève, 1982.

La création dans le livre de Jérémie, Derousseaux, L (éd). *La création dans lemonde ancien,* Paris, 1987, p. 241 – 260.

الفصل العشرون

حزقيال

قليل من المسيحيين قرأوا حزقيال، وإن سمعوه فبعض مقاطع كرؤية العظام اليابسة، ومثل الرعاة الفاسدين، والقول على القلب الجديد. فإذا وضعنا هذه المقاطع جانبًا، يبقى كتاب حزقيال مجهولاً. هو لا يَرد في العهد الجديد إلاّ في سفر الرؤيا الذي يستعيد بعض عناصره. ولكنّ حزقيال نبي تلذّ قراءته لأنّه مشغف بربّه. كلّه حساسية، ولهذا نتعلّق به رغم ما نجد من مشقّة للدخول في صُوَره ولغته وأسلوبه.

لم يتأثّر به معاصروه، بل أولادهم وأولاد أولادهم، وذلك بعد موته بوقت طويل. فعادوا إلى ما كتبه يقرأونه ويتأمّلون فيه، يدرسونه ويزيدون عليه. وهذا ما يفسّر ضياعنا عندما نقرأ هذا الكتاب: التكرارات، الغموض، الجمل الثقيلة التي تنساب بصعوبة.

كان حزقيال كاهنًا من أورشليم (١ : ٣). وكان نبيًّا. وسوف نرى التجاذب بين وظيفته الكهنوتية ورسالته النبوية، ونكتشف احساسه العميق. كل شيء يقدّم له مناسبة ليعلن كلام نبوته: موسى الحلاقة (٥ : ١ ي)، الطعام (٤ : ٩ ي)، موت امرأته (٢٤ : ١٥ ي). ويدخل في جو هذا الإعلان نفسًا وجسدًا: عليه ان يأكل هذا الطعام النجس، عليه أن يحلق رأسه ولحيته. وسيجعل نفسه كليًّا في أعماله الرمزية كما في رؤاه: هو لا يرى فقط، بل يعمل: حين رأى القدر (١١ : ٣) ولدت كلمتُه النبوية الموت، ولكنّها ولدت أيضاً الحياة في رؤية العظام اليابسة (٣٧ : ١٠).

كان حزقيال كاهنًا فصار نبيًا. ونحن سنتعرّف إلى هذا النبي ونفهم شخصية هذا الكاهن.

١ – من هو حزقيال

اسمه حزقيال (١ : ٣؛ ٢٤ : ٣٤) أي «الله هو القوي» أو «ليشدّد الله»، وهو ابن بوزي الكاهن (١ : ٣). أُخذ إلى السبي إلى تل أبيب على شاطئ نهر كبار (١ : ١، ٣ : ١٥) وهو مكان غير بعيد عن بابل، فرافق المسبّيين في موكب ضمّ في من ضمّ يوياكين أو يوكنيا سنة ٥٩٨ (٢ مل ٢٤ : ١٤ – ١٦). تزوج ولكنه فقد امرأته فجأة (٢٤ : ١٦ – ١٨) في الوقت الذي أخذت فيه مدينة أورشليم (٥٨٧ ق م). كيف انتهت حياة حزقيال؟ هنالك تقليد ابيفانيوس المزيف يقول إنّ رئيس الشعب قتل حزقيال لأنّه وبّخه على عبادته للأوثان. أمّا قبره فموضع اكرام في كيفيل، جنوبي بابل القديمة.

أصله من السلالة الكهنوتية، وهذا يَبرز من خلال ميله إلى النظم الدينية كالهيكل والليتورجيا والروزنامة، واهتمامه بالفصل بين الطاهر والنجس (٤٥ : ١ – ٦؛ ٤٨ : ٩ – ١٤)، ورفضه لكل ما لا تحسبه الشريعة طاهرًا (٤ : ١٤؛ ٤٤ : ١٧). كل هذه السمات تجعله مفكرًا سبّاقًا في شريعة القداسة كما وردت في الدستور الكهنوتي. ثمّ إنّ حزقيال امتاز بمعرفته بالشرح وعلم الأخلاق، فبانت ثقافته الكهنوتية.

أمّا صفاته، فحساسية تعجّ بالحياة يسيطر عليها أمانة لرسالته، ومخيّلة قويّة ويقظة تتوجّه نحو الفخامة والعظمة. وتتحلّى شخصيّته بدقّة المشترع وصرامة المهندس وحدة ذهن حلاّل القضايا. وتساءل الشرّاح هل كان مريضاً وهو الذي عرف فترات انعقد فيها لسانه (٣ : ٢٦؛ ٢٤ : ٢٧؛ ٣٣ : ٢٢) أو جمد جسمه كالخشب أو صار مفلوجًا (٤ : ٤ – ٦) أو قام بحركات رمزية غريبة (٣ : ١ – ٣؛ ٤ : ٩ – ١٥؛ ٥ : ١ – ٤؛ ٦ : ١١؛ ١٢ : ٣ ي الخ)؟ كان حزقيال سريع الانفعال، عميق الإحساس، فعاش في كيانه الحدث الذي يعلنه، فأثّر على مجموع أعصابه وولّد عنده تشوّشات نفسية.

ورسالته نقرأ عنها في بداية كتابه. رأى رؤية عظيمة ومخيفة (١ : ٤ – ٢٨)، وخلال هذه الرؤية سمع صوتًا (صوت الله) يرسله إلى شعب مُتمرِّد. تمرّدوا على الرب وعصَوه هم وآباؤهم إلى هذا اليوم (٢ : ٣). إنّهم أبناء صلبت وجوههم وقست قلوبهم (٢ : ٤)، إنّهم بيت تمرّد (٢ : ٦ ي). ولكن النبي لا يخاف منهم ولا يرتعب، لأنّ الرب يعطيه وجهًا أصلب من وجوههم (٣ : ٨). ولكن أي كلام سيحمل النبي إلى الشعب؟ كلام العنف والعقاب. وسيأكل النبي كتابًا ملفوفًا يعطيه إيّاه الرب فيمتلئ من مضمونه، وهذا الكتاب

دوّنت فيه مراثٍ ونُواح وندب (٢ : ١٠). ولكن بعد احتلال أورشليم، ستتبدّل نبرة النبي من القساوة إلى الرحمة. غير أنه بانتظار ان تُكفّر أورشليم عن خطاياها الماضية والحاضرة، سيبقى حزقيالُ النبيَّ الذي يُعلن النكبة.

٢ – تكوين سفر حزقيال

يتضمّن سفر حزقيال مجموعات مصطنعة فنقرأ توسيعًا في ف ٢١ حول كلمة سيف التي تتردّد في هذا الفصل، ونجد مقاطع أُزيحت من مكانها (٣ : ٢٢ – ٢٧؛ ٤ : ٤ – ٨؛ ٢٤ : ٢٥ – ٢٧؛ ٣٣ : ٢١ – ٢٢) أو تتكرّر في موضعين (١٨ : ١ – ٣٢ و ٣٣ : ١٠ – ٢٠). هناك توسّعات ثانوية كالدواليب التي زيدت فيما بعد في ف ١ وفي ١٠ – ١١، كما أنّ هناك توسيعات كُتبت بعد وفاة النبي مثل الترتيبات الواردة في ف ٤٠ – ٤٨. كل هذا يجعلنا نفهم أنّ سفر حزقيال لا يشكّل وحدة متراصة، وأنّ تدوينه مرّ في المراحل التالية:

أ – مرحلة القطع المنفصلة

كان حزقيال واعظاً يحاور سامعيه الحاضرين أمامه: يفرحون حين يفهمون، ويتذمّرون عندما يصبح فكر النبيّ دقيقًا وحركاته غير مفهومة (١٧ : ٢؛ ٢٤ : ١٩). وكان حزقيال كاتبًا (٩ : ٢) فدوّن أقواله (أش ٨ : ١؛ حب ٢ : ٢) وتصريحاته الخطابية. كانت أقواله قصيرة صادمة وسهلة الحفظ، فصارت طويلة بعد أن توسّع فيها هو نفسه أو تلاميذه.

وهكذا دوّن حزقيال اختباراته الشطحية (ف ١ – ٣؛ ٨ – ١١؛ ٣٧؛ ٤٠ – ٤٣) وأعماله الرمزية (٣ : ٢٢ – ٥ : ١٧؛ ١٢ : ١ ي؛ ٢٤ : ١ ي؛ ٣٣ : ١ ي) وكلمات الرب له. وهذه الكلمات تشكّل القسم الأهمّ في الكتاب، وهي تتضمّن تهديدات (١٢ : ٢١ – ٢٨؛ ٢٦ : ١ ي؛ ٢٨ : ١ ي؛ ٢٩ : ١ ي) وتشكّيات (ف ١٩ و ٢٦ – ٢٨) وتحريضات ووعودًا (١١ : ١٤ – ٢١؛ ٣٤ : ١ ي؛ ٣٦ : ١ ي) وجدالات (١١ : ١٤ – ٢١؛ ٣٣ : ٢١ – ٣٣) وتعليمات (ف ١٤ و ٢٠) تتعلّق بالشعب أو بالنبي شخصيًا (٣٣ : ١ ي).

ولكنّ حزقيال الذي كان خطيبًا وكاتبًا، سيعمل أيضاً عمل المصحّح فيعود إلى نصوص يكتبها من جديد ويضيف إليها زيادات ليجعلها مفهومة. فهو مثلاً رجع في

٢٩ : ١٧ – ٢١ إلى نبوءات تتعلّق بمصير صور ليكيّفها على مسيرة الأحداث التي جاءت مغايرة لتوقّعاته. ولقد قام بإعادة قراءة نصوصه في أماكن عديدة من كتابه، فجعل لها الصيغة النهائية. هذا ما حدث في ف ١ حيث نجد تعارضاً في التواريخ (آ ١ – ٢) وتجاوزًا لقواعد الصرف والنحو.

ب – مرحلة المجموعات

وجاءت المجموعات، فضمّت موادّ ترجع إلى أصل واحد أو مضمون واحد، أو تتردّد حول كلمة واحدة. فهناك اختبارات الشطح والأعمال الرمزية، وهناك كلمة أصنام تتردّد في ف ٦ وكلمة سيف في ف ٢١. هناك سلسلة من اللقطات انقطعت، وقطع من أزمنة مختلفة تقاربت (ف ٣٣). هناك نبوءات عن السعادة وضعت قرب أقوال التهديد (ف ١١) وعبارات زيدت هنا وهناك (ف ١). ولقد لعب النبي دورًا هامًّا في تكوين هذه المجموعات.

والمجموعة التي تشكّل ف ٤٠ – ٤٨ تعطينا فكرة واضحة عن تكوين الكتاب كلّه. نقطة الانطلاق: اختبار شطح دوّنه النبي مرّة أولى. ثمّ عاد إليه فأضاف تفاصيل جديدة وكأنّي به أعاد تدوين هذا الاختبار. بعد ذلك، أقحم تلاميذُه ملاحظاتِهم الخاصة. وإطار الرؤية واضح... والعبارات التي تُدخلنا في المجموعة تفترض اختبارًا شطحيًّا. إنتقل النبي في إطار من الانجذاب إلى جبل صهيون فرأى المدينة العتيدة والهيكل العتيد في خطوطها الكبرى... وبعد أن عاد إلى الواقع اليومي أعاد صياغة التفاصيل التي تضمّنتها هذه الفصول فأعطى كل ما نبع من مخيّلته أو تفكيره شكل اختبارات شطحية يلتقطها النظر.

في القسم الأوّل من المجموعة (٤٠ : ١ – ٤٣ : ١٢) حمل خبرُ الرؤية (٤٠ : ١ – ٣٧؛ ٤٠ : ٤٧ – ٤١ : ٤؛ ٤٣ : ١ – ٧) سلسلة من النصوص دوّنها حزقيال وأقحمها في الصفحة الأولى (٤١ : ١٥ – ٢٦). ولكنّ هناك مقاطع دوّنتها يد غريبة فانضمت إلى النصّ بعد زمن طويل أو قصير (٤١ : ٥ – ١٥؛ ٤٢ : ١ ي؛ ٤٣ : ١٠ – ١٢). في القسم الثاني (٤٣ : ١٣ – ٤٨ : ٣٥) يرجع حزقيال إلى تجديد الدعوة (٤٤ : ٤ ي) والرؤية (ف ٤٧) وأقوال مختلفة في ٤٨ : شريعة تمارَس في كنعان. أمّا الجمل المتفائلة والمتعلّقة بالملك،

فوُلدت وسط المَنْفيين الذين تهمّهم شخصية من سيكون رئيس الأرض المحرّرة (٤٤: ١-٣؛ ٤٥: ٩ - ٤٦: ١٨). وهناك نصوص تحدّد وظائف الكهنة واللاويين، تكوّنت في جماعات نظرت مسبقًا إلى العبادة الجديدة في أورشليم (٤٤: ١٧ - ٤٥: ٨؛ ٤٦: ١٩ - ٢٤؛ ٤٨: ٩ - ٢٢). وأخيرًا نقرأ مقاطع أو آيات تُبرز دور الكهنة الصادوقيين على حساب اللاويين، وتحاول أن تضعف سلطة الملك. فهي تعود إلى محيط الكهنة الذين أقاموا في بابل حتى زمن عزرا قبل أن يعودوا إلى يهوذا ويمارسوا فيها سلطتهم بلا منازع.

ج - مرحلة الكتاب

في هذه المرحلة تمّ جمع الكتيّبات حسب ترتيب زمني ومنطقي. ونحن نعرف أنّ الزمن في تبشير حزقيال يقابل تطوّر التعليم الذي يقدّمه. والكتاب مبنيّ بحسب ترتيب سعى إليه جامعو نصوص أشعيا وإرميا اليوناني، وسيوجّه فيما بعد تنظيم سفر الرؤيا. بعد الرؤية الأولى ودعوة النبي (١: ١ - ٣: ٢١)، نقرأ عن إعلان دينونة أورشليم (٣: ٢٢ - ٢٤: ٢٧)، عن عقاب الأمم (ف ٢٥ - ٣٢) وعن إعادة بناء الشعب الذي تلاشى (ف ٣٣ - ٣٧). وبعد أن يرسم حزقيال صورة جليانية عن حرب إسرائيل الأخيرة ضدّ جوج (ف ٣٨ - ٣٩)، يرسم لنا المعبد الأخير ومسكن الرب الذي يعبده إسرائيل الجديد (ف ٤٠ - ٤٨).

٣ - تصميم سفر حزقيال

أ - مقدّمة عامّة (ف ١ - ٣)

بعد مقدّمة قصيرة تشكّل عنوان الكتاب (١: ١ - ٣) نقرأ عن دعوة حزقيال (١: ٤-٣: ٢٧). يرى حزقيال مركبة الله (١: ٤ - ٢٨). ثمّ يرى الكتاب، قبل أن يرسله الرب إلى شعب متمرّد (٢: ١ - ٣: ٩). وينقل الروحُ النبي إلى حيث يقيم المسبيّون (٣: ١٠ - ١٥). ويجعله رقيبًا يُنذر بني إسرائيل (٣: ١٦ - ٢١). ولكنّ حزقيال يبقى مقيدًا فلا يستطيع أن يتحرّك، وينعقد لسانه فيكون أبكم لا يستطيع أن يتكلّم (٣: ٢٢ - ٢٧).

ب - نبوءات عن دمار أورشليم (٤: ١ - ٢٤: ٢٧)

ويعلن حزقيال بطريقة رمزية دمار أورشليم (٤: ١ - ٥: ٧). فيصوّر حصار المدينة على قرميدة (٤: ١ - ٣)، وينام على الجنب الأيسر، ثمّ على الجنب الأيمن ليحمل إثم شعبه (٤: ٤ - ٨). وسمح لنفسه بكمية قليلة من الطعام النجس كما يفعل المُحاصرون (٤: ٩ -

١٧). وبعد هذا يقسم شعر رأسه ولحيته، وكأنّه يقسم الشعب الذين يموتون بالوباء، والذين يموتون بالجوع، والذين يموتون في الحرب (٥: ١ - ١٧).

ويتنبّأ حزقيال على جبال إسرائيل (٦: ١ - ١٤)، ويعلن أنّ النهاية جاءت (٧: ١ - ٢٧). يرى خطايا الشرك في أورشليم (٨: ١ - ١٨)، ويتصوّر العقاب الذي ينتظر المدينة (٩: ١ - ١١). ويرى مرّة ثانية مركبة الله الذي يترك الهيكل، موضع سكناه، ولكنّه يبقى في المدينة (١٠: ١ - ٢٢). وبعد هذا يتنبّأ على المشيرين الفاسدين في أورشليم (١١: ١ - ١٢)، ويعلن أنّ روحًا جديدًا سيُعطى للمسبيّين (١١: ١٤ - ٢١). ولكنّ الرب يترك أورشليم أيضاً، ويقف على الجبل شرقي المدينة (١١: ٢٢ - ٢٣)، ويحمل الروحُ النبيَ إلى أرض الكلدانيين (١١: ٢٤ - ٢٥).

ويُنادي حزقيال بأنّ عقاب أورشليم القريب سيكون مريعًا (١٢: ١ - ١٥: ٨)، فيمثّل بالإيماء ذهاب الشعب إلى السبي (١٢: ١ - ١٦): يأكل خبزه بارتعاش، ويشرب ماءه بارتعاد وقلق (١٢: ١٧ - ٢٠). بعد هذا، يُعارض قولَين شعبيّين يحملان على التفاؤل: ستطول الأيّام وتخيب كل رؤيا. والنبوءة تتعلق بأزمنة بعيدة (١٢: ٢١ - ٢٨). ثم يتنبّأ على الأنبياء الكذبة الذين يسألون الرب (١٤: ١ - ١١). أجل، ستحلّ دينونة الرب على أورشليم ولن ترحم (١٤: ١٢ - ٢٣). بماذا يفضل عود الكرم على سائر عيدان الغابة (١٥: ١ - ٨)؟

أورشليم عروس خائنة. ويروي حزقيال بطريقة رمزية خبرَ أورشليم (١٦: ١ - ٦٣) قبل أن يهاجم سياسة صدقيا الموالية لمصر ويضرب مثَل النسر والكرمة (١٧: ١ - ٢٤). ويتحدّث النبي عن عدالة الله ومجازاته لكل إنسان حسب أعماله (١٨: ١ - ٢٣). ثمّ ينشد رثاءً على رؤساء إسرائيل (١٩: ١ - ١٤) قبل أن يروي خيانات بني إسرائيل (٢: ١ - ٤٤) ويهدّدهم بالعقاب الآتي (٢١: ١ - ٣٧): سيجرّد سيفَه (٢١: ١ - ١٢) ويجعله في يد القاتل (٢١: ١٣ - ٢٢). من يكون هذا القاتل؟ ملك بابل الواقف على مفترق الطرق (٢١: ٢٣ - ٣٢) ليعاقب العمونيين أيضاً (٢١: ٣٣ - ٣٧).

وبعد أن يندّد النبي بجرائم أورشليم (٢٢: ١ - ٣١)، نسمعه يروي بطريقة رمزية قصّة أورشليم والسامرة. أهلة هي السامرة واهليبة هي أورشليم. زنتا فاستحقّتا العقاب (٢٣: ١ - ٤٩). ويعلن حزقيال حصار المدينة، ويقدّم للشعب مثلَ القدر التي تغلي ليذهبَ

عنها زنجارُها (٢٤ : ١ – ١٤). في هذا الوقت، تموت امرأة النبي فلا يلطم وجهه ولا يبكي ولا يذرف دمعة كما أمره الرب، ليكون مثلاً لشعبه في وقت الضيق (٢٤ : ١٥ – ٢٧).

ج – أقوال على الأمم (٢٥ : ١ – ٣٢ : ٣٢)

وتتوالى أقوال حزقيال على الأمم: على بني عمون الذين شمتوا بتدنيس الهيكل (٢٥ : ١ – ٧)، وعلى بني موآب الذين استهانوا بشعب يهوذا (٢٥ : ٨ – ١١)، وعلى بني أدوم الذين مارسوا الانتقام في يهوذا (٢٥ : ١٢ – ١٤)، وعلى الفلسطيين أصحاب العداوة القديمة (٢٥ : ١٥ – ١٧). ويتطلّع النبي إلى صور (٢٦ : ١ – ٢٨ : ١٩) التي ستسقط في يد الفاتح (٢٦ : ١ – ٢١) فيُنشد عليها رثاء (٢٧ : ١ – ٣٦). ثمّ يتكلّم على ملك صور الذي تكبّر (٢٨ : ١ – ١٩). ويتنبّأ على صيدون مهدّدًا إيّاها بالوباء والحرب (٢٨ : ٢٠ – ٢٤). وتنتهي هذه الأقوال القاسية بوعد لشعب إسرائيل: تشتّتوا، ولكنّ الرب يجمعهم، ويجعلهم يسكنون آمنين في الأرض التي أعطاها ليعقوب فيبنون بيوتًا ويغرسون كرومًا (٢٨ : ٢٥ – ٢٦).

بعد هذا يتنبّأ حزقيال على مصر (٢٩ : ١ – ٣٢ : ٣٢) فيقول إنّها ذاهبة إلى الدمار والخراب (٢٩ : ١ – ١٦)، لأنّ الرب يسلمها إلى نبوكد نصّر (٢٩ : ١٧ – ٢١). أجل، جاء يوم الرب بالنسبة إلى مصر، وهو يحمل معه السيف والموت (٣٠ : ١ – ٢٦). وبعد أن يُعطي مثَل الأرزة (٣١ : ١ – ١٨) ينشد النبي رثاء على فرعون «تنين البحار» (٣٢ : ١ – ١٦) ويعلن له أنّه سينزل إلى مثوى الأموات حيث أشور وعيلام وأدوم (٣٢ : ١٧ – ٣٢).

د – إعادة بناء الشعب (٣٣ : ١ – ٣٩ : ٢٩)

وينقلنا حزقيال إلى زمن حصار أورشليم وإلى ما حصل بعد هذا الحصار، فيحدّثنا أيضاً عن النبي الذي هو رقيب يُنذر الشعب (٣٣ : ١ – ٩)، وعن المجازاة الفردية (٣٣ : ١١ – ٢٠). وبعد أن يعلن استيلاء نبوكد نصّر على أورشليم (٣٣ : ٢١ – ٢٢)، يهدّد الذين مكثوا في اليهودية (٣٣ : ٢٣ – ٢٩). ولكن ما نفع كلام حزقيال والنتيجة مخيّبة للآمال (٣٣ : ٣٠ – ٣٣)؟ ويتنبّأ النبي على رعاة إسرائيل (٣٤ : ١ – ٣١) قبل أن يعود إلى أدوم ويهدّده بالخراب بسبب تجاديفه على الله وعلى شعبه (٣٥ : ١ – ١٥).

وهنا تنطلق المواعيد معلنة المستقبل السعيد (٣٦: ١ - ٣٩: ٢٩): جبال إسرائيل ستعرف الأغصان المورقة والأشجار المثمرة استعدادًا لاستقبال الشعب الراجع (٣٦: ١ - ٣٨). والعظام اليابسة، سيدخل الروحُ فيها فتحيا فتدل على قيامة شعب الله وعودته من منفاه (٣٧: ١ - ١٤). كانت يهوذا و إسرائيل كعودين من الحطب فجمعهما الله عودًا واحدًا: أجعلهم أمّة. ويصل إلى جوج ملك ماجوج (٣٨: ١ - ٣٩: ٢٠). يتنبأ النبي على جوج مرّة أولى (٣٨: ١ - ٢٣) ومرّة ثانية (٣٩: ١ - ٢٠) قبل أن يختم كلامه (٣٩: ٢١ - ٢٩) فيقول بلسان الرب: الآن أردّ المسبيّين من بني يعقوب وارحم جميع آل إسرائيل وأغار على اسمي القدّوس.

هـ - جماعة المستقبل (٤٠: ١ - ٤٨: ٣٥)

في هذا القسم الآخير سيرى حزقيال الهيكل (٤٠: ١ - ٤٣: ١٢) وعالم العبادة (٤٣: ١٣ - ٤٦: ٢٤) والأرض المقدّسة الجديدة (٤٧: ١ - ٤٨: ٣٥).

بعد مقدّمة (٤٠: ١ - ٤) يرينا النبي حائطَ الهيكل وساحاتِه (٤٠: ٥ - ٤٧)، فيتوقّف عند حائط خارج البيت (٤٠: ٥) والساحة الخارجية وأبوابها (٤٠: ٦ - ٢٧) والساحة الداخلية وأبوابها (٤٠: ٢٨ - ٣٧)، وملحق الأبواب (٤٠: ٣٨ - ٤٦) وأبعاد الساحة الداخلية (٤٠: ٤٧).

وأرانا النبي الهيكل وملحقاته (٤٠: ٤٨ - ٤٢: ٢٠): الأقسام الأساسية (٤٠: ٤٨ - ٤١: ٤)، الملحقات والساحات (٤١: ٥ - ١٢) والأبعاد (٤١: ١٣ - ١٥) والزينة (٤١: ١٥ - ٢٦). ومخادع الهيكل (٤٢: ١ - ١٤) وأبعاد الحائط (٤٢: ١٥ - ٢٠). ويقول لنا حزقيال إنّ مجد الله عاد من طريق الشرق ودخل إلى الهيكل (٤٣: ١ - ١٢).

ويحدّثنا النبي عن المذبح (٤٣: ١٣ - ٢٧)، والباب الشرقي وامتيازات الرئيس (٤٤: ١ - ٣)، والأشخاص العاملين في الهيكل من لاويين (٤٤: ١٠ - ١٤) وكهنة (٤٤: ١٥ - ٣١)، وتقسيم الأرض بين الله (٤٥: ١ - ٦) والرئيس (٤٥: ٧ - ١٢). وبعد هذا تبدأ مراسم العبادة من تقدمات (٤٥: ١٣ - ١٧) وطقوس تطهير (٤٥: ١٨ - ٢٠) وأعياد (٤٥: ٢١ - ٤٦) وتنظيمات مختلفة (٤٦: ٨ - ٢٦)، وينقلنا النبي إلى الأرض المقدّسة الجديدة (٤٧: ١ - ٤٨: ٣٥)، فيرينا المياه التي تخرج من تحت عتبة الهيكل قبل

أن تصبح نهرًا يخصب الأرض (٤٧: ١ – ١٢). ويرسم أمامنا حدود الأرض التي يرثها أسباط إسرائيل (٤٧: ١٣ – ٢٠). ويحدّد لنا كيف تتم قسمة الأرض بين كل الأسباط (٤٧: ٢١ – ٤٨: ٣٥).

وينتهي الكتاب حين يتبدّل اسم المدينة فتصبح «الرب هنا»، فتذكّرنا باسم من يرسله الرب عمانوئيل أي الله معنا.

٤ – متى كتب سفر حزقيال

قدّم لنا سفر حزقيال معطيات تاريخية، فساعدنا على تحديد الزمن الذي مارس فيه النبي رسالته: أي بين سنة ٥٩٣ وسنة ٥٧١.

هذه الفترة هي أفجع فترة في تاريخ شعب إسرائيل: زالت النظم (الهيكل، الملك)، وبانت الحاجة إلى تفكير جذري إذا أراد الشعب أن يتجاوز المحنة ولا يموت. أجل، بعد سقوط أورشليم، نحن على مفترق حاسم من تاريخ إسرائيل، ولن تكون الأمور كما كانت سابقًا.

رافق حزقيال هذه الأحداث، لا سيّما سقوط أورشليم، فراقبها بل عاشها في أعماق كيانه واتّخذ موقفًا منها. امتدّت رسالته قبل سقوط أورشليم (سنة ٥٨٧) وبعده، فطبع هذا الحدثُ شخصَه وكتابَه بطابع خاص: هو كاهن وهو نبيّ وقد أعلن كلمة سعادة وكلمة شقاء.

كيف نحدّد زمن كتابة سفر حزقيال؟ هناك نصّ اسمه الكرونيكون البابلي اكُتشف منذ بضعة سنوات في قصر بابل وهو موجود اليوم في المتحف البريطاني. يروي أخبار ملوك بابل منذ سنة ٦٢٦ إلى سنة ٥٥٦ ق م ويعطينا معلومات عن أيّام نبوكد نصّر والملوك الذين سبقوه أو خلفوه.

وهناك تواريخ يقدّمها سفر حزقيال نفسه وعددها اثنا عشر: في السنة الثلاثين، في الخامس من الشهر الرابع (١: ١) وتفسّرها ١: ٢: السنة الخامسة من جلاء الملك يوياكين الذي تمّ سنة ٥٩٧ (٢ مل ٢٤: ١٢ – ١٥). وهكذا تكون السنة الخامسة سنة ٥٩٣ والشهر الرابع هو حزيران – تموز (تبدأ السنة عند البابليين في شهر آذار). ونقرأ في ٨: ١

(رج ٢٦: ١؛ ٢٩: ١، ١٧؛ ٣٠: ٢٠؛ ٣١: ١؛ ٣٢: ١٧؛ ٣٣: ٢١؛ ٤٠: ١) إنّ رؤاه الثلاث العظيمة المذكورة في ١: ١ – ٣: ١٦ وفي ف ٨ – ١١ وف ٤٠ – ٤٨ مؤرّخة تاريخًا دقيقًا: ٥ تمّوز ٥٩٣، ٥ أيلول ٥٩٢، ١٠ تشرين الأوّل سنة ٥٧٣. في السنة الرابعة عشرة بعد أن أخذت المدينة في شهر آب سنة ٥٨٧. نلاحظ أنّ سبعة تواريخ ترتبط بالزمن الذي سبق أو تلا سقوط أورشليم، وأنّ ستة تواريخ ترتبط بأقوال على الأمم (ف ٢٩ – ٣٢). أمّا آخر نص يحدّد الكتاب تاريخه فنقرأه في ٢٩: ١٧: في السنة السابعة والعشرين، في اليوم الأوّل من الشهر الأوّل أي في ١ آذار ٥٧١ (أي ٢٦ نيسان ٥٧١). فشل نبوكد نصّر في احتلال صور فمنّى نفسه بحملة على مصر وقد تمت سنة ٥٦٨ على عهد الفرعون أماسيس.

وهكذا نقول إنّ سفر حزقيال كتب بين سنة ٥٩٣، سنة دعوته (٣١ تموز) وسنة ٥٧١ يوم قوله على نبوكد نصّر الذي فشل أمام مدينة صور.

٥ – التاريخ في زمن حزقيال

إذا عدنا إلى الكرونيكون البابلي وإلى ٢ مل والى سفر كلّ من إرميا وحزقيال، نستطيع أن نتصوّر التاريخ في ذلك الزمن على النحو التالي:

أ – قبل سنة ٥٩٧ والجلاء الأوّل

سقطت نينوى سنة ٦١٢ فانهارت نهائيًا إمبراطورية آشور. كانت مملكة يهوذا خاضعة لآشور منذ عهد أشعيا في القرن الثامن. حاولت مرارًا أن تتخلّص من نيرها فلم تقدر. ولكن منذ نهاية عهد أشور بانيبال، آخر ملك أشوري عظيم، بدأت الثورات تُؤتي ثمارَها. فيوشيّا، ملك يهوذا، استعاد بعض الحرية وشرع في احتلال مملكة الشمال القديمة، كما أنّه بدأ بإصلاح ديني، فشكّل عهدُه فترة من الأمل. ولكنّ هذه السعادة كانت قصيرة. رأت مصر صعود البابليين الذين يريدون أن يزيلوا ما تبقى من الأشوريين، فما رضيت عن الوضع وحاولت ان تنقذ فلول الإمبراطورية الأشورية. في هذا الصراع بين البابليين والمصريين، انتهت أيّام يوشيّا وانتهت معه حريّة يهوذا. ففي سنة ٦٠٩ حاول يوشيّا أن يوقف المصريين الزاحفين إلى بلاد الرافدين ليعينوا آخر ملك أشوري، فمات في المعركة.

وخلَفَه ملك لم يحكم طويلاً، لأنّ المصريين أسروه بعد رجوعهم، واقتادوه إلى مصر. وأقام الفرعون على عرش أورشليم أخاه الأكبر يوياكيم، فخضعت أرض يهوذا للمصريين. لا يحدّثنا حزقيال عن هذا الملك، أمّا إرميا فكان من الدّ خصومه، ولكنّ الأحداث تسارعت. فبعد أن انتصر نبوكد نصّر ملكُ بابل على الأشوريين، لم يُطِق أن يسيطر المصريون على منطقة سورية ولبنان وفلسطين، فنظّم حملة عليهم وكسرهم في كركميش، شمالي سورية، سنة ٦٠٥. ثمّ نزل على ملك مصر، ولكنّه لم يتمكّن من الانتصار عليه سنة ٦٠١. أمّا يهوذا فخضعت لنبوكد نصّر ودفعت له الجزية، ولكنّها رأت في فشله في مصر علامة ضعف البابليين.

وظلّ نبوكد نصّر يعيد تنظيم جيشه مدّة سنتين. في تلك الأثناء، ارتاحت يهوذا وما دفعت الجزية ثلاث سنوات متتالية. ولكنّ نبوكد نصّر جاء في السنة السابعة لملكه، وضرب الحصار على أورشليم. مات الملك في ذلك الوقت، وحلّ محلّه ابنه يوياكين فأدّى الخضوع لنبوكد نصّر الذي استولى على المدينة. وذهب ملك يهوذا وعائلته إلى المنفى، وذهب معه نخبة جيشه، وعدد من الكهنة والصنّاع، وحُملت كنوز الهيكل إلى بابل. كان ذلك سبي يهوذا الأوّل سنة ٥٩٧.

وكعادته، أقام الملكُ المنتصر على أورشليم ملكًا اختارَه بنفسه هو متيا عمّ يوياكين، وبدّل له اسمه فاصبح صدقيّا. يقول الكرونيكون البابلي: أقام نبوكد نصّر في يهوذا، واستولى على المدينة في اليوم الثاني من آذار (أي ٦ آذار ٥٩٧). فأسر ملكَها، وأقام ملكًا اختاره بنفسه، واقتطع ضريبة قاسية حملها معه إلى بابل.

ما نلاحظه في سفر حزقيال، هو أنّ جميع التواريخ تعود بنا إلى أيّام يوياكين الذي حكم ثلاثة أشهر وعاش أسيرًا في بابل. يبدو أنّ البابليين ما زالوا يعتبرون يوياكين الملكَ الحقيقي، ولقد وُجدت في بابل لوائحُ تذكرُ يوياكين، ملك يهوذا، ونصّ يحمل تاريخ ٥٩٢/٥٩١. هل كان صدقيا وليَّ العهد وممثلَ الملك الحقيقي الأسير في بابل؟ الأمر ممكن. ثمّ إنّ سفر الملوك الثاني أنهى الكلام بالحديث عن إعادة اعتبار الملك يوياكين الذي سُمح له أن يجلس إلى مائدة الملك. أمّا شعب يهوذا فوضع آماله في هذا الملك المخلوع.

ب – بين حصار أوّل وحصار ثانٍ لأورشليم من ٥٩٧ إلى ٥٨٧

في تلك الأثناء، إنقسم شعب يهوذا قسمين: قسم ذهب إلى المنفى في بابل وذهب حزقيال معه، وقسم مكث في البلاد. ولكنّ الجميع اعتبروا أنّ هذه الحالة لن تدوم، وظنّوا أن المَنفيين سيعودون قريبًا. ولقد حاول حزقيال في بابل وإرميا في أورشليم أن يبدّدا

هذه الأوهام ولكن عبثًا. فيُعلِمُنا إرميا أنّ ممثلين عن أدوم وموآب وعمون وصور وصيدون جاؤوا إلى أورشليم سنة ٥٩٣/٥٩٤ ليعدوا العدّة للثورة على نبوكد نصّر (إر ٢٧ : ١ ي). وأرسل إرميا إلى المنفيين رسالةً يُنبئُهم فيها أنّ المنفى سيكون طويلاً، ولكنّ ردّة الفعل لديهم لم تكن مشجّعة (إر ٢٩ : ١ ي). وسيكون لإرميا مجادلات مع الأنبياء القائلين إنّ الرجوع من المنفى سيكون قريبًا. كلّ هذا يعطينا فكرة عن جهالة بني يهوذا في ذلك الوقت الذي فيه دعا الرب حزقيال في تموّز سنة ٥٩٣. غير أنّ المؤامرة على نبوكد نصّر فشلت، وأُجبر صدقيا ملكُ أورشليم على الذهاب إلى بابل ليعطيَ براهين عن صدقه وإخلاصه. لم تحن بعد ساعةُ دمار المدينة.

ولكنّ مؤامرات الحزب الموالي لمصر في بلاط أورشليم تغلّبت على نصائح إرميا التي تدعو الشعب إلى الخضوع للبابليين. فتوقّفت البلاد عن دفع الجزية. حينئذ وصل نبوكد نصّر أمام أسوار أورشليم في ١٥ كانون الثاني سنة ٥٨٨، وتدخّل المصريون تدخّلاً عابرًا، فرفع البابليون الحصار مؤقّتًا. وحاول صدقيا أن يهرب، فأمسكه الجنود واقتادوه أمام نبوكد نصّر ففقأ له عينيه وأخذه إلى بابل حيث مات.

وسقطت أورشليم، وأحرقت، وأحرق الهيكل معها في ٢٥ آب، وراح الفاتح يجمع كل صاحب دور ووظيفة لينضّم إلى المنفيين الذين ذهبوا سنة ٥٩٧. وهكذا زالت مملكة يهوذا من الوجود. وأقام البابليون جدليا، صديق إرميا، حاكمًا على يهوذا التي صارت مقاطعة من مقاطعات الإمبراطورية. إلاّ أنّ يهوذايين متعصبين قتلوا جدليا وأخذوا معهم إرميا وذهبوا به إلى مصر. فجاء الحاكم البابلي، وسبى أيضاً بعض سكّان يهوذا واقتادهم إلى بابل.

كيف كانت حياة المسبيين في بابل؟ أقاموا مجموعات في نقاط مختلفة، وحصلوا على حرية التحرّك. وهذا التجمع النسبي سيساعدهم فيما بعد على تنظيم الرجوع إلى اليهودية. أما الآن فيبقى عليهم أن يجتهدوا ليفهموا ما يحصل لهم، ولينعشوا إيمانهم بالرب، ليستطيعوا أن يتجاوزوا المحنة ويبقوا شعب الله في المنفى. وسيعمل حزقيال ليزرع فيهم هذا الوعي.

سيحدّثهم عن الله وعمله من أجل اسمه لا من أجل أي سبب آخر، وعن خطيئة الشعب التي استحقّت له هذا العقاب. ولكنّه يقول لهم إنّ العقاب ليس كلمة الله الأخيرة، إذ بعد العدالة تأتي الرحمة، فيعود المنفيّون ويعيشون في مملكة واحدة في جوّ من

السعادة: فالله سيكون في وسطهم، ويعطيهم ملكًا حسب قلبه، داود الجديد الذي يهتم بهم كالراعي بخرافه.

٦ – نظرة حزقيال الى التاريخ

بدا اشعيا وكأنّه يجهل كل شيء عن تاريخ شعب إسرائيل القديم، واكتفى إرميا ببعض التلميحات إلى التاريخ المعاصر، أمّا حزقيال فكان مؤرّخًا خلاّقًا من الدرجة الأولى. هو لم يروِ التاريخ من أجلِ الرواية، بل فسّر التاريخ واستخلص منه العبر.

نجد في سفر حزقيال لوحات تاريخية، واهمها تلك التي نجدها في ف ٢٠. ينطلق النبي من معطيات تقليدية، ويبني تاريخًا جديدًا يوزّعه على أربع مراحل متعاقبة: في مصر، في البرّية ساعة إعلان الوصايا، في البرّية مع الجيل الثاني، الإقامة في كنعان، وفي كلّ مرحلة يتعرّض مخطّط الله للفشل. في كل من المراحل الثلاث الأولى، عزم الرب على معاقبة شعبه، ولكنّه تراجع كلّ مرّة من أجل اسمه وغفر. وكنا سننتظر أن يتبع المرحلة الأولى عقابٌ جديد هو المنفى، ولكنّ شيئًا من هذا لم يحدث. فبعد أن وبّخ بني إسرائيل على عبادتهم للأوثان في زمن الملكية (٢:٢٨ – ٣٢)، نقلنا إلى المنفى واعلن عن الرجوع الذي لن يكون علامة المغفرة بل عقابًا ودينونة لأنّهم لا يرجعون كلّهم إلى وطنهم. أمّا الذين سيرجعون، فتنفتح أمامهم آفاق التوبة والأمانة ورضى الله.

ويعرض لنا حزقيال التاريخ بشكل مدراش ودرس لاهوتي، في المثلين الواردين في ف ١٦ وف ٢٣. نحن هنا لا أمام تاريخ شعبين، بل أمام تاريخ عاصمتين: أورشليم والسامرة. وهذا التاريخ يهدف إلى تبرير المحن التي تهدّد المدينة. فعلى أورشليم أن تجيب الله عن عقوقها ونكرانها لجميل ربّها. تبنّاها الرب، وأغدق عليها المواهب والنعم، وتزوّجها. أمّا هي فردّت بخيانات، وزنت مع الأغراب، وقدّمت تضحيات بشرية، وتعلّقت بعبادة الأوثان (١٦: ١٥ – ٣٤). فعاقبها الله على خطاياها التي هي أخطر من خطايا أمّها الحثية وأختها السامرة، فعرّاها وأسلمها إلى عشّاقها. ولكنّه سيعود فيغفر لها كما لأختها ويقطع معها عهدًا جديدًا يربطها به.

وفي ف ٢٣ نجد تاريخين متعاقبين أو بالأحرى يروي الكاتب تاريخًا مشتركًا هو تاريخ الزنى الذي مارسه العبرانيون في مصر. ثمّ يروي تاريخ أهلة أو السامرة التي زنت مع

الأشوريين فعاقبوها، وتاريخ أهليبة أي أورشليم التي رأت ما حدث لأختها ولم تتعلّم: تشبّهت باختها، فدعت الأشوريين (٢٣: ١٢ - ١٣) ثمّ البابليين (٢٣: ١٤ - ١٩) فجاءها العقاب: اجتياح، سلب وعنف، ولا أمل بالغفران أو بالعودة.

وحين يصل حزقيال إلى التاريخ المعاصر، فهو يقدّمه لنا بشكل أمثال وصوَر. ففي ف ١٥ نقرأ مثل الكرمة التي لا ينفع خشبها شيئا. هذه هي حالة أورشليم التي لم تتعلّم من محنة سنة ٥٩٧. في ف ١٩، نجد رثاء بشكل مثل عن لبوءة (هي أورشليم) تتزوّج أسدًا ينتهي أمره في مصر، ثمّ تتزوّج أسدًا آخر يقتادونه إلى بابل. الأسد الأوّل هو يوآحاز الذي سيأخذه الفرعون نكو إلى ربلة (٢ مل ٢٣: ٣٣ - ٣٤)، والأسد الثاني هو يوياكين (٢ مل ٢٤: ١٥) أو صدقيا (٢ مل ٢٥: ٧). أمّا في ١٩: ١٠ - ١٤، فيعود بنا إلى مثل الكرمة ويجعلنا نفكّر بمصير صدقيا.

ف ١٧ هو مثل ولغز. آ ١ - ١٠ هو لغز و آ ١٩ - ٢٤ مثل. أمّا المقطع الوسط (آ ١١ - ١٨) فهو تفسير اللغز. اللغز مأخوذ من عالم النبات. جاء نسر إلى لبنان أي أورشليم، وحمل معه نبتة أرز إلى مدينة التجار، ثمّ أحلّ محلّها لا أرزة جديدة، بل كرمة امتدّت أغصانها. ولكن جاء نسر آخر، فاجتذب إليه الكرمة. حينئذ جاء النسر الأوّل وعاقب الخائنة فاقتلعها فيبست مكانها.

والقسم الثاني (١٧: ١١ - ١٨) يقدّم الشرح: سبى نبوكد نصّر يوياكين والأمراء، ولكنّ صدقيا، خلف يوياكين، تآمر مع مصر فاستحقّ أن يُسبى هو أيضاً إلى بابل. واستعاد القسم الثالث المثل فأعطاه بُعدًا مسيحانيًا. فقد رأى النبي في نهاية المنفى رجوع غصن الأرزة الكبيرة (يوياكين أو أحد أبنائه): سيغرسه الرب على رأس الجبل الشاهق الشامخ، فيصبح شجرة يستظلّها طير السماء ويرى الناس ويعجبون من عمل الله الذي يحطّ الشجرة العالية ويعلي الشجرة الوضيعة.

في ف ٢١ يتحدّث النبي عن المصائب التي تسقط على أورشليم، ولكنّه يعلن للعمونيين أنّه وإن أعيد السيف إلى غمده، إلاّ أنّ العقاب آتٍ لا محالة.

ويمكننا أن نزيد على هذه الأقوال المرتبطة بالتاريخ، فصلين هما تأمّل في التاريخ على مسؤولية الرؤساء. يكلّمنا ف ٢٢ عن مسؤولية الرؤساء من أمراء وكهنة ورؤساء وأنبياء: بعد الفوضى، سيحل العقاب. ويحدّثنا ف ٣٤ عن الرعاة، فيُصدر أحكامه على تاريخ بني

إسرائيل القديم، ويقدّم لنا تعليمًا عن السلطة. الراعي هو للخراف. عليه أن يرعاها لا أن يرعى نفسه. أمّا رعاة إسرائيل ففعلوا عكس ذلك: ضحّوا بالخراف من أجل منفعتهم الخاصة، لهذا سيستحقّون عقابًا قاسيًا.

٧ – نظرة الى المستقبل

بعد سقوط أورشليم وسبي خيرة سكّانها، بدّل حزقيال لهجته. فما عاد ينبئ بالشرور، بل بالرجوع والغفران وإعادة بناء البلاد. وسنجد خاصّة في ١١ : ١٤ – ٢١ كلامًا يوجّهه حزقيال إلى الذين مكثوا في أورشليم فاعتبروا نفوسهم أصحاب الأرض، وتمنّوا أن يبقى المنفيّون في منفاهم. قال: سيجتمع المسبيون ويعودون إلى أرضهم، بعد أن يعودوا بالتوبة إلى ربّهم.

ويعتبر حزقيال رجوع المنفيين عمل الله: هو شتّت وهو سيجمع، وكأنّي به لا يحتاج إلى توبة مسبقة. تأثّر حزقيال في أقواله الأولى بالنظرة الاشتراعية التي تربط العقاب بالخطيئة والغفران بالتوبة، ولكنّه سيتخلّى عن هذه النظرة فيما بعد بحيث تصبح التوبة (٣٦ : ٣١) تابعة لبركة الله، لا سابقة لها.

ولكن يحدث أن يكون الرجوع بشكل دينونة. ففي ف ٢٠، يعلن الرب أنّه سيأخذ شعبه إلى برّية الأمم ويدينه هناك. وكما مات جيل بني إسرائيل الخاطئ في البرّية، هكذا سيموت الجيل الحاضر ولن يعود الصديقون إلى البلاد ليعبدوا الله بالصدق والاستقامة. أمّا في ف ٣٤، فستتمّ الدينونة وقت الرجوع حين يميّز الرب بين قطيع وقطيع (٣٤:١٧ – ٢٢).

وتنتظم التيوقراطية، فيحكم الله شعبه بنفسه (٢٠ : ٣٣، ٣٧؛ ٣٤ : ١١ – ١٦). وحينئذ لن يكتفي الله بأن ينقّي شعبه بل يحوّله. وهكذا تتوالى الكلمات عن توبة داخلية، عن تبديل القلوب: أعطيكم قلبًا آخر (١١ : ١٩ حسب اليونانية)، قلبًا جديدًا (٣٦ : ٢٦)، أنزع منكم قلب الحجر وأجعل مكانه قلبًا من لحم وأجعل فيكم روحًا جديدًا (٣٦ : ٢٧). بعد هذا سيكره بنو إسرائيل خطاياهم، ويعيشون في الأمانة لربّهم، ويقطع الله معهم عهدًا جديدًا، عهد سلام (١٦ : ٥٩ – ٦٢؛ ٣٤ : ٢٥؛ ٣٧ : ٢٦) يعبّر عنه بلغة الانتماء كما في سيناء: تكونون شعبي وأكون إلهكم (١١ : ٢٠؛ ٣٦ : ٢٨).

وهكذا يبدأ عهد سلام. لن يذكّر حزقيال بصورة الفردوس كما فعل عاموس (٩:١٣-١٤) وهوشع (٢:٢٠ - ٢٤) وأشعيا (١١:٦ - ٩)، بل يصوّر الأرض الخصبة والسلام الدائم: يكثر البشر، والبهائم ويثمرون، وتصبح المدينة آهلة (٣٦:٨ - ١٢). تكثر الحنطة وسائر الغلال، فيتراجع الجوع (٣٦:٢٩ - ٣٠) وتمتلئ المدن الخربة من البشر (٣٦:٣٧ - ٣٨).

وسيأتي يوم يقوم فيه الملك الذي أعدّه الرب، فيحكم البلاد من جديد. هذا هو معنى المثل الذي نقرأه في ف ١٧: يُغرس الغصنُ على جبل شامخ، فيصير أرزة جميلة تلجأ إلى ظلّها الطيور. نحن هنا أمام إحياء لسلالة داود، أمّا في ٣٧:٢٣ فالنبيّ يتكلّم عن داود الجديد الذي يرعى القطيع. وإذ يكون الله في وسطهم، يكون داود عبد الرب رئيسًا لهم إلى الأبد (٣٧:٢٤ - ٢٥).

٧ - تعليم حزقيال عن علم الأخلاق

حين قدّم الأنبياء تعليمهم، بدوا وكأنّهم يدعون كل إنسان ليعي مسؤوليّاته. هم شجبوا خطايا الأمّة الجماعية، واتّخذوا موقفًا ضد عبادة مشتركة فارغة من أي التزام شخصي، ودعوا الشعب إلى التوبة. ولكنّ الهدف من كل هذا هو دفع السامعين ليفهموا أهمّية المسؤولية الفردية بالنسبة إلى متطلّبات الله. من هذا القبيل، يبدو حزقيال آخر الأنبياء الذين وضعوا حدًّا لتطوّر علم الأخلاق، فعبّروا عنه بطريقة جذرية.

إذًا سنتوقف على تعليمه في عالم الأخلاق، ونتوقّف عند هجومه على بعض العبارات التي تناقلها الخلف عن السلف (١٨:٣ - ٤). كل هذا يدلّ على أنّ المشكلة المطروحة كانت جديدة بالنسبة إلى معاصريه.

سنجد ثلاثة توسيعات توافق ثلاث حالات مختلفة: الإنسان وسط الجماعة، الإنسان بالنسبة إلى أجداده وأبنائه، الإنسان بالنسبة إلى ماضيه.

أ - الإنسان وسط الجماعة (١٤:١٢ - ٢٣؛ رج ٩:١ - ٧)

كان النبي قد رأى رؤية واختبر اختبارًا في ف ٩. أمّا ١٤:١٢ - ٢٣ فلا يرتبط بالقسم الأوّل من ف ١٤، بل يبدو بشكل قطعة مستقلّة تشدّد على أنّ الأبرار سيخلصون وسط دمار العالم بفضل التفاتة من الله.

يتخيّل النبي بلادًا تصيبه أربع ضربات ذُكرت سابقًا (٥:١٢ – ١٧). ولكنّ في هذه البلاد أبرارًا (١٤:١٤ – ٢٠) عرفهم التقليد القديم وهم: نوح، بطل الطوفان (تك ٦:٨ – ٩)، ودانيل (٣:٣٨) الذي تذكره نصوص رأس شمرا، وأيّوب المعروف بصبره. ويؤكّد حزقيال في أربع عبارات تكاد لا تختلف، أنّ هؤلاء الأبرار سيخلّصون أنفسهم من عقاب الله، ولكنّهم لا يخلّصون معاصريهم بل ولا أقرباءهم (بنوهم وبناتهم). وينتهي النقاش بكلمة إجمالية غامضة (٢١:١٤ – ٢٣) تطبّق على الحالة الحاضرة حسب المبادئ المذكورة: حين يعاقب الرب أورشليم، سيخرج الباقون من المدينة، ويقفون أمام سامعي حزقيال ليجدوا عندهم العزاء وليتأملوا في عدالة الله.

هل هذا التعليم جديد في إسرائيل؟ للوهلة الأولى، كلاّ. فنوح سينجو مع أهل بيته من الطوفان فلا تصيبه الكارثة (تك ٦:٩ ي). ولوط سيخرج من سدوم قبل دمارها (تك ١:١٩ ي). وموسى وهارون يفصلان قورح وداثان وأبيرام عن سائر الشعب لئلاّ تحلّ ضربة الله بالجميع (عد ١:١٦ ي). ولكنّ هذه الحالات شاذّة بسبب شخصية المخلَّصين أو الخاطئين. أمّا في الحالات العادية، فالتضامن هو القاعدة. قبل دمار سدوم (تك ١٦:١٨–٣٣)، لم يطلب إبراهيم من الله أن يخرج الأبرار لينجوا بنفوسهم، بل أخذ بالتضامن وتوسّل إلى الرب ليرحم الأشرار بسبب الأبرار وينقذهم. وفي يش ٧ سنرى كيف أنّ الجماعة عاقبت المذنب لتنجو من عقاب جماعي يحلّ بها. يبقى أنّه كان علينا أن ننتظر حزقيال لنتبيّن حلاً لمشكلة استشفها العهد القديم (٢ صم ١٢:٢٤ – ١٧) وما وجد لها جوابًا.

ب – الإنسان بالنسبة الى أجداده وأبنائه (١:١٨ – ٢٠)

ونقول الشيء ذاته عن حزقيال الذي أعطى جوابًا في ما يخصّ التضامن بين الأجيال المتعاقبة. أمّا نقطة الإنطلاق فالمثل المأثور الذي يحتجّ عليه إرميا (٢٩:١٣): الآباء أكلوا الحصرم وأسنان البنين ضرست. أمّا حزقيال فيعلن أنّ هذا المثل باطل بفضل مبدأ جديد: كل النفوس هي لي، نفس الأب ونفس الابن (٤:١٨). ويطبّق المبدأ في افتراضات ثلاثة: البار الذي يتميّز بالخضوع للوصايا يحيا حياة، ينجو من الموت (٥:١٨ – ٩). فان كان لهذا الرجل ابن شرير وسافك دماء، فهو لا يحيا حياة بل موتًا يموت (١٠:١٩ –

١٣). إن كان لهذا الرجل الشرير ابن لم يتبع شرّ أبيه فهو يبرّر: لا يموت بشرّ أبيه بل يحيا حياة (١٨ : ١٤ – ١٧).

وتنتهي المناقشة بكلمة تبرّر هذا الشرح وتذكّر بالمبدأ الأوّل الذي هو مبدأ يحرّر الإنسان. وكما يحتجّ حزقيال في ظروف اخرى (٣٣ : ١٠؛ ٣٧ : ١١)، هو يحتجّ هنا ضدّ تشاؤم تغذّيه الحتمية. ما يعلنه هو تعليم خلاص وبُشرى حسنة. هذا يعني أنّه إن كان حزقيال في الفترة الأولى من رسالته نبي النكبات لأنّه ينبئ بنهاية أورشليم، فهو في الوقت ذاته نبي الفرح لأنّه يعلن إمكان الخلاص الفردي وسط الكوارث الوطنية.

كانت الفكرة المعروفة أنّ العدالة لا تمارس فقط على الخطأة بل على أبنائهم، فنرى اللعنة تحلّ بذرية أخطأ ابوها: آدم ونسله (تك ٣ : ١٤ – ١٩)، قايين (تك ٤ : ١١) كنعان (تك ٩ : ٢٥)، عمون وموآب (تك ١٩ : ٣٧ – ٣٨)، إسماعيل (تك ٢١ : ١ ي). على خطى هذه التقاليد أعلن الأنبياء والاخلاقيون عن مبدأ عام يقول إنّ الله يعاقب الأبناء والأحفاد بسبب خطيئة الآباء (أش ١٤ : ٢١؛ مز ١٠٩ : ١٠ – ١٤). ولكنّ المفكّرين انزعجوا من هذه العبارات القاسية، وحاولوا تخفيفها، فقابلوا ثبات الله في تطبيق العقوبة بثباته في الخير. فقال الكتاب بفم الله: أنا إله غيور يعاقب خطيئة الآباء في البنين والأحفاد وأبناء الأحفاد، ولكنّني أرحم على مدى ألف جيل الذين يحبّونني ويحفظون وصاياي (خر ٢٠ : ٥ – ٦؛ رج إر ٣٢ : ١٨؛ مز ١٠٣ : ١٧). وفي نصوص متأخّرة، ستبدو هذه العدالة كعلامة لأناة الله ورحمته: الله الغنيّ بالمراحم والبطيء في الغضب يجازي بالخير حالاً، ولكنّه يؤخّر العقاب من أجل التوبة (أي ٢ : ١٣؛ يون ٤ : ٢؛ حز ٣٤ : ٦).

هذا ما قالته النصوص. ولكنّ حزقيال سيطرح المسألة في العمق وستتأثّر به نصوص نقرأها في تث ٧ : ١٠؛ ٢٤ : ١٦ وإر ٣١ : ٢٩.

ج – الإنسان بالنسبة الى ماضيه (١٨ : ٢١ – ٣٢ = ٣٣ : ١٠ – ٢٠)

بعد ان حرّر حزقيال الوجدان البشري من التضامن مع الجماعة ومع الأجداد، ها هو يحرّر الإنسان من ماضيه في توسيعين متوازيين.

في ٣٣ : ١٠ – ١٦ يبدأ النبي بمقدّمة (٣٣ : ١٠) تعرّفنا بالحالة التي ولدت فيها المناقشة والاعتراضات، ثمّ يؤكّد مبدأ رحمة الله وإرادته الخلاصية (٣٣ : ١١؛ ق

١٨ :٢٣ – ٣٢) ويدعو إلى التوبة: توبوا، توبوا. وبعد ملخّص قصير (٣٣: ١٢)، يناقش الحالة مقدِّمًا افتراضين: البار الذي يعمل الشر لا تخلّصه برارته السابقة (٣٣: ١٣ = ١٨: ٢٤)، والشرير الذي يتوب ويعود إلى الخير يستحقّ أن يحيا (٣٣: ١٤ – ١٦ = ١٨: ٢١ – ٢٢). إذًا هناك موازاة بين ٣٣: ١٠ – ٢٠ و ١٨: ٢١ – ٣٢. إلا أن ف ١٧ هو أقصر وهو موجّه نحو الجدال اللاحق والخاتمة: أنبذوا عنكم جميع معاصيكم، واصنعوا لكم قلبًا جديدًا وروحًا جديدًا... فأنا لا أرتضي بموت الخاطئ، فتوبوا لتحيوا (١٨: ٣١ – ٣٢).

ما يجب أن نشدّد عليه، هو الجديد الذي يعلنه حزقيال في عمل تحريره للإنسان. فدينونة الله للبشر لا ترتبط بماضي كل منهم. كل إنسان يمكنه أن يسير في طريق الضلال. هذا ما يعزّي الخاطئ الذي يستطيع دومًا أن يتخلّى عن طريقه الشريرة، وما يحذّر البار المهدّد في برارته.

حين نرى ردة الفعل عند السامعين، نفهم كم كان كلام حزقيال جديدًا. لا شكّ أنّنا على مفترق طرق في الفكر الكتابي. ولكنّ الشرّاح قالوا إنّ حزقيال تطرّق إلى وجهة واحدة، وترك وجهات أخرى. هذا صحيح، لأنّ حزقيال ابن عصره، ولم يعرف الثواب والعقاب بعد الموت، غير أنّ قوله ألقى ضوءًا على نقاط هامّة ودفع بالوحي إلى الأمام.

٨ – تأثير حزقيال

أقدّم شهادة عن حزقيال نقرأها في سفر يشوع بن سيراخ الذي دوّن سنة ١٩٠ ق م. حين امتدح الكاتبُ الآباء خصّ حزقيال بآيتين (٤٩: ٨ – ٩) بعد أن تحدّث عن إرميا وقبل أن يصل إلى الأنبياء الاثني عشر. قال النصّ العبري: رأى حزقيال رؤية، وكشف مظاهر المركبة، وذكر أيّوب الذي تلفظ بكلام البرّ. وقال النص اليوناني: ورأى حزقيال رؤية المجد التي أراه إيّاها بمركبة الكروبيم. أنذر الأعداء بالمطر، ووعد المستقيمين في طرقهم.

أمّا يوسيفوس المؤرّخ اليهودي الذي عاش في القرن الأوّل المسيحي، فيعطينا فكرة الناس عن نشاط حزقيال فيقول: كان حزقيال ولدًا حين أخذ إلى بابل سنة ٥٩٨ مع

٣٠٠٠ من الأعيان (رج ٢ أخ ٣٦: ٦ – ٨ النصّ اليوناني؛ ٢ مل ٢٤: ٢ – ٦). ويقول أيضاً: حين كان إرميا يتنبّأ في أورشليم، كان حزقيال يعلن من بابل الشرور التي ستصيب الشعب.

ونقرأ في التلمود ثلاثة مقاطع عن حزقيال. الأوّل ينسب إلى رجال المجمع الأكبر أسفار حزقيال والاثني عشر ودانيال واستير. الثاني يمتدح حنانيا بن حزقيا الذي شرح سفر حزقيال لئلاّ يبقى كتابًا مغلقًا. الثالث يقابل بين أشعيا وحزقيال. كل ما رآه حزقيال رآه أشعيا، ولكن كان أشعيا يرى الملك كرجل مدينة وكان حزقيال يرى الملك كرجل ريف.

لم يلقَ حزقيال اعتبارًا عند معاصريه (٣٣: ٣١ ي)، ولكنّه سيؤثّر في الشعب فيما بعد تأثيرًا عميقًا. فاعتبروه أبًا للديانة اليهودية في طريقة التفكير والصلاة والحياة التي أخذت بها الجماعة اليهودية بعد المنفى. وفي الواقع، لولا تأثيره لما وجدت عناصر الديانة اليهودية مكانتها: حبّ للهيكل، تعلّق بالشريعة، تمييز بين ما هو طاهر وما ليس بطاهر، التقيّد بالفرائض الموجودة في دستور القداسة (لا ١٧ – ٢٦) تقيّدًا دقيقًا سيجعل من إسرائيل شعبًا منفصلاً عن سائر الشعوب.

ولكنّ حزقيال ترك إرثًا آخر، فاعلن ديانة المستقبل، ديانة الروح الجديد والقلب الجديد (١١: ٩؛ ٣٦: ٢٦ ي)، ديانة العهد الدائم الذي يؤمّنه حضور الله وسط شعبه، ديانة ستفرض على كل واحد أن يكون مسؤولاً عن أعماله (ف ١٨).

وستعود الأناجيل إلى ثلاثة أمثلة من أمثال حزقيال: مثل النعجة الضالة (لو ١٥: ٤ – ٧)، مثل الراعي الصالح (يو ١٠: ١ – ٦، ١١ – ١٨)، مثل الحبة الصغيرة التي تصير شجرة (مت ١٣: ٣١ – ٣٢). أمّا سفر الرؤيا، فيعود إلى حزقيال يستلهمه صوره. هو لا ينقلها كما هي، ولكنّه يعود إليها فيحوّلها بطريقته الخاصة. فحين يصوّر البلاط السماوي (رؤ ٤: ٢ – ٨)، أو يروي مشهد الملائكة والمختارين الموسومين على جباههم (رؤ ٧: ١ ي)، أو يرسم أورشليم الجديدة (رؤ ٢١: ١٥ – ١٦)، فهو يبيّن لنا كم هو مدين لحزقيال.

وهكذا وصل حزقيال إلى التقليد المسيحي عبر رؤيا يوحنّا. ونحن لا نستطيع أن نميّز ما هو لحزقيال وما هو ليوحنّا. فإذا كانت الحيوانات الأربعة عند يوحنّا قد صارت في الرمزية

الآبائية انماطاً للإنجيليين الأربعة، فنحن نعود إلى حزقيال لنجد أصل هذه الصورة. وهكذا نقول عن صور عديدة استوحت رسومها من رموز مأخوذة من حزقيال.

هذا السفر الذي عدَّ صعبًا، كاد يمنع من الدخول في عداد الأسفار القانونية عند اليهود لولا حنانيا بن حزقيا. ورأت الكنيسة في المجمع التريدنتيني أن لا يوضع في يد الشعب لأنّه كتاب معقّد. هذا السفر شرحه أوريجانس وتيودوريتس القورشي وإيرونيموس وغيرهم. لا شكّ في أنّ الكنيسة فضّلت عليه أشعيا والرجاء المسيحاني وارميا والعهد المجدّد. لا شكّ أنّ ما قاله حزقيال قد تجاوزه العهد الجديد، ولكنّ هذا السفر الغني يبقى محطّة هامة في تاريخ الوحي.

المراجع

ABBA, R, *Priests and Levites in Ezkiel,* VT XXVIII/1 (1978) p. 1 – 9.

ALONSO SCHOKEL, SICRE - DIAZ, J. L, *Profetas,* vol. II, Madrid, 1980.

ANDERSON, G. W, *Prophetic Contemporaries. A Study of Jeremiah and Ezekiel,* 1967.

ASURMENDI, J, *Le prophète Ezéchiel,* CE 38, Paris, 1982.

BALTZER, D, *Ezekiel und Deutejesaja,* Berlin, 1971.

BLENKINSOPP, J, *Ezekiel* (Interpretation) Luisville, 1990.

BROWNLEE, W. H, *Ezekiel* 1 – 19 (W. B. C.) Waco, 1986.

GESE, H, *Der Verfassungsentwurf des Ezekiel* (Kap 40 – 48) traidtionsgescichtlich untersucht, 1957.

GOSSE, B, *Ezekiel* 35, 1 – 15 et Ezekiel 6: La désolation de la montagne de Seir et le renouveau des montagnes d'Israel in RB t. 96 (1989) p. 511 – 517.

HALS, R. M, *Ezekiel,* Grand Rapids, 1989.

HURVITZ, A, *A Linguistic Study on the relationship between priestly source and the Book of Ezekiel,* Paris, 1982.

JEREMIAS, J, *Theophanie,* Neukirchen, 1965.

KLEIN, R. W, *Ezekiel: The Prophet and His Message,* Columbia, 1988.

LUST, J, (éd), *Ezekiel and His Book,* BETL, Leuven, 1986.

MONARI, L, *Ezekiele. Un Saccrdote - profeta* (Leggere oggi la Bibbia, 1/21) Brescia, 1988.

MONLOUBOU, L, *Un prêtre devient prophète,* LD 73, Paris, 1972.

TIBIMAN, B, *Le livre d'Ezéchiel T. 1 – 11* (Commentaire évangélique de la Bible 4 & 6) Vaux - sur - Seine, 1985.

VOGT, E, *Untersuchungen zum Buch Ezekiel,* Roma, 1981.

ZIMMERLI, W, *Ezekiel BK XII, 2⁰ éd. tr. Anglaise,* Neukirchen, 1972.

الفصل الحادي والعشرون

النبوءة في الزمن الفارسيّ

سنة ٥٤٨، سمح كورش للمنفيّين في بابل بالعودة إلى بلادهم (عز ١ : ١ – ٤). فتلاحقت القوافل، كبيرة كانت أم صغيرة، وأقام العائدون في أورشليم مع الصعوبات التي تشكّلها هذه العودة: كيف التعامل مع السكّان الذين أقاموا في البلاد خلال غياب المنفيّين؟ والسامريّون أرادوا أن يستعيدوا مكانتهم في الجماعة الجديدة التي تتكوّن حول أورشليم والهيكل الثاني. ولكنّ الفقر والمضايقات أخّرت بناء الهيكل حتّى سنة ٥١٥. وسيتأخّر بناء أورشليم ولو طالت صلاة المرتّل: «أعد، يا رب، بناء أسوار أورشليم» (مز ٥١ : ١٨).

في الحقبة الجديدة التي دشّنتها العودة وتنظيم الجماعة، سُمع صوت الأنبياء الذين شدّدوا على تسامي الله وروحانيّته وملكه الشامل. وتابعوا جهودهم لتهذيب ضمير المؤمنين ودفعهم إلى حياة أخلاقية تليق بربّهم. عادوا إلى الهيكل الذي هو موضع اللقاء بالرب، ووثقوا بشعائر العبادة على ما قال التقليد الكهنوتي المغتذي بحزقيال. وعمّقوا التعليم عن الثواب والعقاب، فاستشفّوا القيامة وإقامة عدالة كاملة في الآخرة (ملا ٣ : ١٣ – ٢١). وزادوا بعض اللمسات على وجه المسيح الآتي، فحرّروه من الواقع السياسي المُرتبط بإيديولوجيا الملكية، فصار الراعي الذي يجمع يهوذا وإسرائيل في رعيّة واحدة بانتظار أن يجمع الوثنيّين ويأتي بهم قافلة واحدة إلى أورشليم حيث موضع سكناه.

في هذا الإطار، سنتوقّف عند ثلاثة وجوه: حجّاي وزكريّا وملاخي.

I – سفر حجّاي

١ – من هو حجّاي؟

لا نعرف عن حجّاي شيئًا إلاّ ما يرويه عن نشاطه الفصلان الأوّلان من هذا السفر الذي يحمل اسمه. يبدو أنّه كان قريبًا من الهيكل ومن خدّامه. وقال بعضهم كان نبيًا مرتبطاً بشعائر العبادة.

لم يكن حجّاي نبيًّا كاتبًا. ولكن بقي لنا من نشاطه القصير الذي دام من آب إلى كانون الأوّل سنة ٥٢٠ ق م، تقريرٌ مؤرّخ وضعَه شاهد عيان هو تلميذ النبيّ أو أحد خدّام الهيكل.

يتركّز كلّ همّ النبي على المعبد. فمنذ سنة ٥٣٧ ق م وبعد العودة من السبي، بدأ اليهود أعمال ترميم الهيكل ليكون صالحًا لأعمال العبادة (عز ٣: ٢ – ١٣). ولكنّ مؤامرات أهل البلاد وتهديدات الحكّام دفعتهم إلى التوقّف عن العمل حتّى السنة الثانية لملك داريوس، أي سنة ٥٢٠ ق م.

فجاء النبي حجّاي يحرّك همّة الشعب: الشعب يتهامل، ولا يغار على بيت الله. بيوتهم مبنيّة بالحجارة وملبّسة بالخشب، أمّا بيت الله فما زال خربًا. فدعا النبي الشعب إلى العمل فيحتمون من الكوارث الزراعية التي سبّبها لهم قلّة اهتمامهم الديني: زرعتم كثيرًا ولكنّ الغلّة كانت قليلة. لم تأكلوا ما فيه الكفاية لتشبعوا، ولم تشربوا ما فيه الكفاية لترتووا. لا تملكون ما يكفيكم من الثياب لتستدفئوا، وأجرة العامل تنفذ كما لو كانت في صرّة مثقوبة (١: ٦). فاقتنع اليهود بكلام النبي، وعادوا إلى العمل الذي تركوه. عادوا بقيادة رؤسائهم الدينين والمدنيين. وسمع زربابل الرئيس ويشوع الكاهن وكل الراجعين من السبي كلامَ الرب فخافوا من وجه الرب (١: ١٢). وسيتكلّم النبي أربع مرّات أيضاً، ليُنشد مجد الهيكل الجديد، وليخبر بالخير الذي سيعمّ البلاد، وليَعِد زربابل بمصير مجيد. نحن هنا أمام فورة مسيحانية.

٢ – سفر حجّاي

يروي سفر حجّاي عمل النبي من أجل إعادة بناء هيكل أورشليم بعد العودة من سبي بابل. وينقل إلينا خطبًا صغيرة ألقاها النبي في الشعب من قبل الله خلال السنة ٥٢٠ ق م. فبعد العنوان (١: ١) نسمع توبيخ الرب لشعبه بلسان نبيّه (١: ٢ – ١١). تأثّر الشعب

ورؤساؤه بهذا الكلام، فعادوا إلى العمل (١ : ١٢ – ١٥). وتحدّث النبي عن مجد الهيكل الجديد (٢ : ١ – ٩)، وأخبرهم أنّهم سيظلّون نجسين ما لم يُبنَ الهيكل (٢ : ١٠ – ١٤). فمنذ يوم يُبنى الهيكل، يبارِك الربُّ شعبه (٢ : ١٥ – ١٩). وينتهي السفر بوعد لزربابل الذي اختاره الرب فقال له: آخذك يا زربابل، وأسلّمك رسالة يا عبدي، وستكون في يدي أثمن من خاتم. أنا أخذتك لتمثّلني (٢ : ٢٤).

٣ – تعليم سفر حجّاي

سفر حجّاي سفر صغير. ولكنّ النبي حجّاي سيلعب دورًا كبيرًا حين يدفع الناس إلى إعادة بناء الهيكل و إقامة شعائر العبادة فيه.

ويحاول حجّاي أن يفسّر لمعاصريه علامات الزمن: فالفقر والغلال القليلة هي عقاب تكاسلهم الروحي. فإن غار الشعب على إيمانه، وعاد يبني لربّه بيتًا يليق به، تتكاثر عليه البركات وينفتح أمامه زمن الخلاص.

ويوجّه حجّاي القلوب نحو انتظار هيكل آخر أكثر مجدًا من الهيكل الأوّل، و إلى مسيح ملك، فيسند كلامُه الشعبَ في مسيرته نحو الأزمنة الجديدة. ولكنّ الهيكل الثاني سيكون حقيرًا بالنسبة إلى هيكل سليمان، والمسيح الملك الذين انتظروه في شخص زربابل خيّب آمالهم. غير أنّ ما قاله حجّاي سيوجّه المؤمنين نحو شخص يسوع المسيح الهيكل الجديد والملك الذي جاء يدشّن على الأرض ملكوت السماوات.

II – سفر زكريّا

أ – المقدّمة

سفر زكريّا هو كتاب الرجاء، يبيّن لنا كيف أنّ رجاء بني إسرائيل قد تحدّد في الزمن. يتألّف سفر زكريّا من قسمين مختلفين. دوّن الأوّل في شباط سنة ٥١٩ ق.م ودوّن الثاني في شكله النهائي في نهاية القرن الرابع. وهكذا أخذ الشرّاح يتحدّثون عن زكريّا الأوّل (ف ١ – ٨) الذي سطّره النبي زكريّا بن بركيا بن عدو في السنة الثانية لداريوس (١ : ١ – ٢)، وعن زكريّا الثاني (ف ٩ – ١٤) الذي سطّره تلاميذ زكريا.

ونحن سندرس كلّ قسم على حدة.

ب – زكريّا الأوّل (ف ١ – ٨)

١ – من هو زكريّا؟

لا نملك عن زكريّا معلومات إلاّ التي نجدها في كتابه. هو حفيد عدو (١ : ١، ٧) وربّما ابن عدو (رج عز ٥ : ١؛ ٦ : ١٤). ولقد ظلّ رئيس عائلة عدو الكهنوتية حتّى سنة ٥٠٠ كما يقول نحميا (١٢ : ١٦). كان كاهنًا، ولهذا شدّد على دور الهيكل. وبما أنّه كاهن، جاء الناس يسألونه في شأن الصوم (٧ : ١ – ١٣؛ ٨ : ٨ – ١٩). عقليّته عقليّة الكهنة، ولهذا اهتمّ بنقاوة الأرض وقداستها. قال: ستكون يهوذا أيضاً ملك الرب الخاص في الأرض المكرّسة له، وتصير أورشليم من جديد المدينة التي اختارها (٢ : ١٦؛ رج ٥ : ١ – ٤؛ ٥ : ٥ – ١١).

ولكنّ هذا الكاهن دخل في الخط الروحي الذي رسمه الأنبياء الذين سبقوه. فاستعاد نداءاتهم إلى التوبة: ارجعوا إليّ فأرجع إليكم. لا تكونوا كآبائكم. كم حرّضهم الأنبياء ليعودوا عن طرقهم الشريرة فلم يسمعوا (١ : ٣ – ٦؛ رج ٧ : ٤ – ١٤؛ ٨ : ١٦ – ١٧). ويرتبط زكريّا بسائر الأنبياء في ما يخصّ رؤاه (رج عا ٧ : ١ ي). أخذ عن حز ٤٠ : ٣ – ٤ صورة الملاك الذي يحمل قصبة القياس وعن حز ٢ : ٩ – ١٠ درج الكتاب.

ولقد شدّد التقليد النبوي على دور زكريّا كنبي (٢ : ١٣، ١٥؛ ٤ : ٩؛ ٦ : ١٥). أمّا الأسطورة فجعلته شهيدًا (مت ٢٣ : ٣٥) حين خلطت بينه وبين زكريّا بن يوياداع الذي قتله الملك يوآش (٢ أخ ٢٤ : ٢٠ – ٢٢).

وماذا عن نشاط هذا النبي الذي كان أحد العاملين في بناء الجماعة العائدة من المنفى؟ تلقّى أوّل وحي له بعد بداية نشاط حجّاي بشهرين، أي في تشرين الأوّل – تشرين الثاني سنة ٥٢٠. وبعد ثلاثة أشهر (١ : ٧)، أي في كانون الثاني – شباط سنة ٥١٩، رأى ثماني رؤى. وبعد مرور قرابة سنتين، أي في تشرين الثاني – كانون الأوّل سنة ٥١٨، أجاب النبي على سؤال عن الصوم. وهكذا يكون نشاطه قد بدأ مع نشاط حجّاي، وانتهى قبل تدشين الهيكل الجديد الذي تمَّ سنة ٥١٥. كان حجّاي قد نجح في إثارة الهمم، فخلق

يقظة دينية (حج ١ : ١٤). وسار زكريّا في الخطّ عينه، فدعا الشعب إلى الأمانة، ووعده بمستقبل زاهر. واستفاد من رجوع جماعات المنفيين من بابل إلى أورشليم. رجعوا بعد القلاقل السياسية التي عصفت بمملكة داريوس، وكان قلبهم مفعمًا بالرجاء. ولكنّهم ما عتّموا أن وهنت عزيمتهم بسبب الصعوبات التي اعترضت عمليّة دمجهم في الجماعة (٥ : ٣-٤؛ ٨ : ١٦ - ١٧). ظلّوا يشتعلون غيرة في وقت الاضطراب، ولكن لمّا عاد الهدوء إلى العالم (١ : ١١)، خابت آمالهم ودبّ اليأس في قلوبهم.

إلى هؤلاء الناس وجّه كلامه زكريا ليقول لهم كلمة الرجاء.

٢ - بنية زكريّا الأولى

يتألّف الكتاب أصلاً من ثماني رؤى تبدو بشكل يوميّات. دوّنها النبي في صيغة المتكلّم، فصوّر فيها مسبقًا عودة الجماعة إلى ما كانت عليه عودة نهائية. الرؤى الثلاث الأولى وهي الخيالة والحدّادون وحامل قصبة القياس، تقدّم المراحل التي تهيئ الطريق لاعادة بناء الشعب على يد مسيحه. والرؤيتان التاليتان أي حفلة إلباس يشوع الملابس الكهنوتية والممسوحان أو المنارة والزيتونتان، فهما ترتبطان بطريقة الحكم في الجماعة الجديدة. أمّا الرؤى الثلاث الأخيرة، وهي الكتاب والمرأة في القفة والعجلات الأربع، فهي تورد شروط إعادة بناء الأمّة بناءً نهائيًا.

في الأساس، كان الكتاب يتضمّن سبع رؤى، فكانت الرؤية الخامسة في وسط المجموعتين الأولى والأخيرة، وكانت تشدّد على أنّ الممسوحَين، أي الرئيس والكاهن، هما متساويان. ولكنّ زيدت الرؤية الخامسة، تلك التي تتحدّث عن يشوع الكاهن، فبيّنت الدور الذي سيلعبه الكهنوت بعد اختفاء زربابل الرئيس الداودي. وسنشهد تطوّرًا مماثلاً في ٦ : ٩ - ١٤. كان التاج أساسًا لزربابل فصار ليشوع، وهكذا تسلّم الكهنوت مقاليد الحكم في الجماعة.

بدأ زكريّا إعلان هذه الرؤى في شهر شباط سنة ٥١٩ ق م، فشكّلت محطّة هامّة في كرازته التي حولها توسّع الكتاب كلّه.

فنحن نجد مع الرؤى أقوالاً ترتبط بأحداث الساعة. ففي ٢ : ١٠ - ١٧، نقرأ نداء إلى المنفيين ليعودوا إلى المدينة المقدّسة. وتشكّل ٣ : ٨ - ١٠ وعدًا للكاهن يشوع بعد أن ألبس

الحلل الكهنوتية (٣: ١ – ٧). وتحمل ٤: ٦ – ١٠ تأكيدًا إلى الحاكم زربابل أقحم في الرواية المرتبطة برؤساء الجماعة الجديدة. وهكذا يبدو كتيّب الرؤى في شكله النهائي وقد أحاطت به تنبّوءات (١: ١ – ٦؛ ٧: ٤ – ١٤) ومواعيد مستقبليّة (٨: ١ – ١٧، ٢٠ – ٢٣)، جمعها تلاميذ النبي فبيّنوا لنا أنّ تعليم النبيّ لم يزل حيًّا في الأجيال التي جاءت بعده.

وإذا أردنا قسمة زكريّا الأوّل نقسمه كما يلي: قسم أوّل (١: ١ – ٦) هو نداء إلى التوبة. قسم ثان (١: ٧ – ٦: ٨) يتضمّن الرؤى. الخيّالة مع قولين نبويين (١: ٧ – ١٧)، القرون مع الحدّادين (٢: ١ – ٤)، الرجل مع حبل المساحة ونداءان إلى المنفيين (٢: ٥ – ١٧)، توشيح يشوع (٣: ١ – ١٠)، المنارة والزيتونتان (٤: ١ – ١٤)، الكتاب الذي يطير (٥: ١ – ٤)، المرأة في القفة (٥: ٥ – ١١)، والعجلات الأربع (٦: ١ – ٨). ويتحدّث القسم الثالث (٦: ٩ – ١٥) عن تتويج يشوع. ويعالج القسم الرابع (٧: ١ – ٨: ٢٣) قضيّة الصوم في الشهر الخامس. طرح الناس السؤال على النبي، فعاد إلى الماضي يستقرئه، وأعلن الخلاص المسيحاني مبيّنًا أنّ أيّام الصوم ستصبح أيّام بهجة وعيد (٨: ١٨ – ١٩).

٣ – التعليم في زكريّا الأوّل

أوّلاً: كيف يتدخّل الله وسط البشر؟ كان الأنبياء الذين قبل الجلاء يقولون: يتصل الله بالبشر بواسطة كلمته، بواسطة الرؤى، أو هو يتدخّل مباشرة. إنّه القدّوس والسامي، إنّه ذلك الذي يأخذ على عاتقه مسيرة الأحداث. أمّا مع زكريا، فيبدو الله بعيدًا عن مسرح النشاط البشري. هو يمنح البشر رؤى، ولكنّ البشر لا يرونه، بل يرون ملاكًا يفسّر لهم مقاصد الله. أمّا مشاريع الله، فلا تتحقّق بواسطة الله مباشرة، بل بواسطة وسطاء هم الملائكة أو الخيّالة.

شدّد النبي على أنّ الله بعيد عن العالم، فقدّم لنا نظرة روحية إلى الله. ولكنّ هذا التشديد يقابل أيضاً خبرة حياتية، خبرة غياب الله. فالمحن التي قاساها الشعب في المنفى، والصعوبات التي يقاسيها الآن، جعلته يطرح السؤال على نفسه: أي دور لله في مصيرنا؟ هل هو حاضر، هل هو غائب وبعيد؟ وها هو النبي يقدّم جواب الإيمان، فيكثر من

الوسطاء الذين يملأون هذا الفراغ الظاهر، ويحقّقون تقاربًا بين عالم السماء وعالم البشر الذين يعيشون محنة الفقر واليأس.

ثانيًا: ويقدّم زكريا أمثولة الرجاء. أحسّت الجماعة بالصعوبات المادّية وخيبة الأمل، فانجرّت إلى الشكّ والارتياب والاستسلام. لهذا، أعاد النبي الأمل إلى القلوب، ودفعها إلى العمل. دعاها إلى إعادة بناء الهيكل وتنظيم شعائر العبادة. بهاتين الطريقتين تنتظر الجماعة الخلاص والعهد المسيحاني الذي تشارك فيه الأمم الوثنيّة أيضاً. الخلاص قريب، إنّه على الباب، وسيدّشنه زربابل. والتاج الحاضر هنا هو علامة هذا الخلاص.

التاج هو رمز الكرامة الملوكية، ولا يُوضَع إلاّ على رأس ملك من نسل داود. كان يجب أن يوضع على رأس زربابل الذي تركزت عليه آمال الجماعة في نهاية الزمن. ولكن تبدّلت الأحوال واختفى زربابل، فأعطي هذا التاج لشريكه في العمل يشوع الكاهن الأعظم. لم يكن هذا التاج للكاهن، ولكنّ تلاميذ زكريّا أعادوا قراءة النصّ على ضوء الأحداث. وتطوّر دور الكهنوت فانتظروا من الكاهن الأعظم أن يحقّق آمالهم. ولكن لا زربابل ولا يشوع سيحققان الرجاء المسيحاني، بل يسوع المسيح الذي هو ابن داود (مت ١:١).

ثالثًا: الانتظار المسيحاني. فالزمن المسيحاني قريب وها هو الله يتدخّل فيقهر الأمم المعادية. ويُعاد بناء أورشليم ويكون الربّ سورها. وتحكمها السلطتان الروحية والمدنية حكمًا متناسقًا. حينئذ تتنقّى البلاد من كل شر، وتُعاقَب أرضُ الشمال أي بابل. كل هذا يتمّ بفضل زربابل الملك الداودي، فلن تعود هناك حاجة إلى الصوم، لأنّ الأيّام ستكون أيّام فرح. يقيم الرب وسط شعبه، فتعمّ البركة مدينته. حينئذ يأتي شعوب كثيرون وأمم أقوياء يطلبون الرب القدير ويستعطفون وجهه (٨:٢٢).

ج – زكريا الثاني

١ – زكريّا الأوّل وزكريّا الثاني

أوّلاً: لقد تبدّلت الحالة التاريخية، فلم يطرح الكاتب مسألة إعادة بناء الجماعة والمدينة والهيكل. كان زكريّا الأوّل يشدّد على انتظار مسيحاني ارتبط بإعادة بناء الهيكل وبشخص زربابل، فأشار زكريّا الثاني إلى أشخاص لا نقدر أن نتحقّق من شخصيتهم:

الملك المسيح الفقير (٩:٩ – ١٠)، والراعي الصالح المرذول (١١:٤ – ١٤)، والشخص السريّ المطعون (١٢:١ – ١٣:١). ثمّ إنّ الأشخاص الظاهرين في زكريّا الأوّل لا يظهرون في زكريّا الثاني. وأخيرًا، إنّ الأسرى المذكورين في زكريّا الثاني (٩:١١ – ١٢؛ ١٠:٨ – ١١) ليسوا أولئك الذين سُبوا سنة ٥٨٧، بل اليهود المشتتون في العالم.

ثانيًا: وتختلف المعطيات الأدبية بين زكريّا الأوّل وزكريّا الثاني. قرأنا في زكريّا الأوّل رؤى وأقوالاً مسيحانية قصيرة موجّهة إلى زربابل، إلى يشوع، إلى كل الشعب. أمّا في زكريّا الثاني، فنجد توسّعات ملحمية واسعة. كان النبي يتحدّث في صيغة المتكلّم، وها هو يتكلّم في صيغة المخاطب. وهناك كلمات وعبادات خاصّة بزكريّا الأوّل لا نجدها في زكريّا الثاني. ثمّ إنّ ف ٩ – ١٤ تبدأ بعنوان: قول نبوي (٩:١؛ ١٢:١)، وهذا ما لا نجده في زكريّا الاول، بل في بداية ملاخي.

ثالثًا: وهناك أخيرًا المعطيات التاريخية. فزكريّا الثاني يحدّثنا عن حملة الإسكندر الكبير على شاطئ البحر المتوسّط وعن دمار صور. بنَتْ صور حصنًا لها، وكدّست الفضة فصار كالتراب، وكدّست الذهب كالوحل في الشوارع. ولكنّ الرب يجرّدها، ويُسقط أسوارها في البحر، ويحرق المدينة بالنار (٩:٣ – ٤). والأسرى المذكورون في ٩:١١ – ١٢ و ١٠:٨ – ١١ هم يهود الشتات الذين تحتفظ بهم أشور ومصر. ونشير هنا إلى أنّ بطليموس الأوّل سوتر أخذ عددًا كبير من الأسرى يوم احتلّ أورشليم سنة ٣١٢. وهكذا نفهم لماذا سمّى زكريّا (٩:١٣) ياوان (أو اليونان) قوّة معادية لشعب الله. وأخيرًا، هناك غليان ديني وفكري على أثر انتصارات الإسكندر الكبير. فمثل هذا الغليان أحسسنا به لمّا اجتاح سنحاريب المنطقة في أيّام أشعيا، وسنحسّ به بعد الاضطهاد المكابي الكبير.

كلّ هذا يجعلنا نفصل زكريّا الثاني عن زكريّا الأوّل ونقول إنّه دوّن في بداية الزمن اليوناني أي بين سنة ٣٣٠ وسنة ٣٠٠ ق م.

٢ – تصميم زكريّا الثاني

موضوع الكتاب هو عمل الخلاص. وأقسامه اثنان.

القسم الأوّل (٩:١ – ١١:١٧) يبيّن لنا كيف أنّ الشعب ينحدر إلى الفشل. يعلن النبي تدخّل الله النهائي. تُقهَر الشعوب المجاورة وتتطهّر قبل أن تدخل في جماعة المؤمنين

(٩ : ١ – ٨). حينها تبرز صورة الملك المسيح الذي يؤسّس في التواضع المُلك المثالي. وبعد معارك كبيرة يتجمّع كل المشتّتين من الشعب، أينما كانوا، بحيث لن تسعهم الحدود التقليدية.

ويذكر النبي في وقفة قصيرة أنّ ما يعمل الآن هو عمل الله، وأنّ كل سند غير سند الله يعتبر كاذبًا. قال: اطلبوا من الرب أن يرسل إليكم مطر الربيع. إنّه هو الذي ينشئ الصواعق، ويرزقكم مطرًا وافرًا، ويجعل حقولكم تخضرّ. فالأصنام التي تسألونها تجيبكم بالكذب. والعرّافون ومفسّرو الأحلام يقدّمون تعزية باطلة. لذلك مضى الشعب بائسًا كغنم لا راعي له (١٠ : ١ – ٢).

وبعد هذه التهيئة، يتقدّم المسيح كالراعي، ويحاول أن ينفّذ برنامجه مع «نعمة» و «صلة». ولكنّ الانحطاط الديني لدى الرؤساء والشعب جعل المحاولة تفشل. رُذِل الراعي الصالح، فحلّ محلّه راعٍ ضعيف فتبدّد القطيع.

ويحدّثنا القسم الثاني (١٢ : ١ – ١٤ : ٢١) عن التجديد الكامل الذي يتبعه الخلاص. فحين بدا كلّ شيء وكأنّه ضاع، أثارت ذبيحة المطعون ردّة فعل أعادت الأمور إلى نصابها. نجا الشعب من أعداء الخارج، فمُنح روحًا جديدًا. ويتتابع عمل التطهير ويكمل بتجديد العهد. ويمتدّ الخلاص إلى العالم كلّه، فتنضمّ كل الشعوب إلى شعب إسرائيل لتعترف بمُلك الرب.

٣ – تعليم زكريّا الثاني

يمكننا أن نُجمل مضمون الكتاب تحت هذا العنوان: الحدث المسيحاني. وهناك نظرتان متكاملتان إلى هذه المسيحانية: مسيحانية دون مسيح، مسيح له وجوه متعدّدة.

أوّلاً: مسيحانية دون مسيح

نقرأ هذا المثال المسيحاني في مقاطع متعددة (٩ : ١ – ٨؛ ٩ : ١١ – ١٧؛ ١٠ : ٣ – ١١ : ٣؛ ١٤ : ١ ي). فكل عمل الخلاص يتمّ بقدرة الله نفسه الذي يسحق الأعداء ويجمع شعبه. ستُهاجَم أورشليم مرّتين (١٢ : ٢ – ٨؛ ١٤ : ١ – ٥) ويخلّصها الربُ مرّتين.

بعد هذا، يقدر الوثنيون أن يرجوا دخولهم إلى هذه الجماعة، وسيكون لهم مكانهم وسط عشائر يهوذا. ولكن عليهم قبل ذلك أن يخضعوا لكلّ متطلبّات الشريعة التي تعبّر عنها الممارسات (٩ : ٧). قال زكريّا: فبقيّة الأمم الذين هاجموا في الماضي أورشليم سيصعدون كلّ سنة إلى هذه المدينة ليعبدوا الرب ملك الكون وليحتفلوا بعيد المظالّ. فإن لم يصعد أحد شعوب الأرض إلى أورشليم ليعبد الرب ملك الكون، لن يسقط مطر على أرضه (١٤ : ١٦ – ١٧). إنّ هذه النظرة تفتح آفاقًا واسعة على الشعوب، ولكنّها لا تعتّم أن تغلقها. فعلى الأمم الوثنيّة أن ترتبط بالجماعة اليهودية وتمارس طقوسها قبل أن تنضمّ إلى جماعة الله.

هذه المسألة سترافق الكنيسة الأولى: هل تقبل الوثنيين في حضنها؟ وما هي الشروط؟ اعتبر المسيحيّون الآتون من العالم اليهودي أنّ على الوثنيين أن يدخلوا في الجماعة اليهودية قبل أن يصيروا مسيحيين، أن يختتنوا ويمارسوا السبت ويمتنعوا عن بعض المأكولات. قالوا: يجب أن يُختتن غيرُ اليهود ويعملوا بشريعة موسى (أع ١٥ : ٥). فقال بطرس: لا نضع على رقاب التلاميذ نيرًا عجز آباؤنا وعجزنا نحن عن حمله (أع ١٥ : ١٠). وأعلن القدّيس بولس: ليس الختان شيئًا وليست الغرلة (أو عدم الختان) بشيء (١ كور ٧ : ١٩). نحن نخلص بالإيمان بيسوع المسيح، لا بأعمال الشريعة اليهودية.

ثانيًا: مسيح له وجوه متعدّدة

كان قد نُسب العمل كلّه إلى الله وحده. أمّا هنا، فيُنسب العمل إلى شخص خاصّ يظهر أمامنا في صورة مثلّثة. إنّه الملك المسيح، إنّه الراعي الصالح، إنّه المطعون.

إنّه الملك المسيح، نقرأ في ٩ : ٩ – ١٠ : «ابتهجي جدًّا، يا بنت صهيون، واهتفي يا مدينة أورشليم. هوذا ملكك يأتيك صدّيقًا ومخلّصاً، وديعًا وراكبًا على جحش ابن اتان. يستأصل من إفرائيم عجلات الحرب ومن أورشليم الخيل. يحطّم أقواس الحرب ويجعل السلام بين الأمم، فيمتدّ سلطانه من البحر (الميّت) إلى البحر (المتوسّط)، ومن نهر الفرات إلى أقاصي الأرض». يرتبط هذا الملك بما قيل عن داود وسليمان، كما أنّه يقف في خط المثال النبوي فيكون فقيرًا وصدّيقًا. إنّه يعبّر عن المثال الروحي الذي تحلّى به مساكين الرب (صف ٢ : ٣؛ ٣ : ١١ – ١٣؛ أش ٤٩ : ١٣؛ ٥٧ : ١٥؛ ٦١ : ١ – ٢). لقد أشار

الإنجيليّون الأربعة إلى هذا النصّ، وأورده كل من متّى (٢١ : ٥) ويوحنّا (١٢ : ١٥) فدلّوا على انتصار الرب وإعلان ملكه في شخص يسوع المسيح الذي جاء يخلّص أورشليم حقًّا. ولكن هل تقبل أورشليم خلاصه (مت ٢٣ : ٣٧)؟

إنّه الراعي الصالح. هذا هو الوجه الثاني للمسيح. حاول الراعي أن يرعى باسم الرب النعاج التي أساء معاملتها الرعاة الأشرار، وحمل عصوين (نعمة وصلة) لينفّذ مهمّته. ولكنّ القطيع رفض، فبيّن أنّ نعمة الرب زالت عن شعبه وأنّ الصلة بين القبائل ضاعت. فأمره الرب أن يختار راعيًا جاهلاً يقود الغنم إلى الذبح (١١ : ٤ – ١٧). ولكن سيُضرب الراعي الشرير فتتشتّت النعاج. ولكنّ الثلث ينجو ويعود بعد محنة مطهّرة إلى حياة حميمة مع الرب (١٣ : ٧ – ٩).

هذا الوجه لا يرتبط بالمثال الملوكي، بل بموضوع الراعي الذي هو الله نفسه كما يحدّثنا عنه حز ٣٤ : ١١ – ٢٢، ٣١. فالمثل في زكريّا ينقلنا من الراعي الذي يمثّله النبي إلى الرب نفسه. وهذا الراعي يوجّه انظارنا إلى المطعون لأنّه سيُرذل ويُباع ويُبعَد. أمّا ذبيحته (١٣ : ٧) فتعيد العهد إلى ما كان عليه سابقًا.

لا شكّ أنّنا نجد وراء هذا الراعي يسوع المسيح الراعي الصالح الذي يضحّي بحياته في سبيل الخراف (يو ١٠ : ١١).

والمسيح الملك هو المطعون. قال زكريّا: وأفيض على بيت داود وعلى سكّان أورشليم، روح النعمة والتضرع (فيتحوّلون من الداخل تحوّلاً يجعل الإنسان في موقف ثقة وانفتاح على الله)، فينظرون الي أنا الذي طعنوه (أو بسبب الذي طعنوه). وينوحون عليه كما يُناح على ابن وحيد، ويتفجّعون عليه كما يُتفجَع على ابن بكر (١٢ : ١٠). يبدو الرب وكأنّه أصيب في الصميم حين مات مرسله. ولكنّ النصّ يميّز فيما بعد بين الله وهذا الشخص السرّي المطعون.

هذه الصورة هي امتداد لصورة عبد الله في أش ٥٣. فكما قُبلت ذبيحة عبد الله، كذلك صارت ذبيحة المطعون ينبوعًا يحوّل القلوب وينقّيها (١٣ : ١). أمّا الرباط مع الصورة الملكية، فيظهر في الإشارة إلى داود ونسله (١٢ : ٧، ٨، ١٠، ١٢؛ ١٣ : ١). سيحلّ محلّ المجد المسيحاني تجرّد وفشل يكونان ينبوع خلاص.

سيردّد القدّيس يوحنّا (١٩ : ٣٧) هذه الآية من زكريّا (١٢ : ١٠) فيطبّقها على يسوع المسيح الذي طُعن بالحربة فخرج من جنبه دم وماء. وهكذا نكتشف في هذا الخادم الفقير

والمطعون ذلك الذي يتمّ الأزمنة المسيحانية من أجل سعادة المؤمنين ودينونة الخطأة (رؤ ١ : ٧).

III – سفر ملاخي

لا نعرف شيئًا عن ملاخي هذا الذي ترك لنا السفر الأخير من الأنبياء الاثني عشر. لسنا أمام اسم بل أمام كناية. ملاخي يعني رسولي.

١ – متى دوّن سفر ملاخي

دوّن سفر ملاخي حوالي السنوات ٤٨٠ – ٤٦٠. فالشعب عاد من المنفى، وبنى الهيكل، وعاد إلى ممارسة شعائر العبادة منذ زمن بعيد. هذا يعني أنّنا بعد سنة ٥١٥، سنة تدشين الهيكل. ولكنّ النبي لم يعرف الإصلاح الكبير الذي قام به عزرا (الزواجات المختلطة بين يهودي وغير يهودية) والذي كان حوالي السنة ٤٤٠. كان حجّاي وزكريّا قد أنعشا الأمل ووعدا الشعب بالخير إن هم بنوا الهيكل. ولكنّ شيئًا من ذلك لم يتحقّق، فوهنت عزيمة الشعب، وضعف إيمانه، وسيطر عليه الشك، فعاد إلى خطاياه السابقة: تهامل في ممارسة الطقوس، مارس الرشوة والمحاباة في القضاء، وتعلّم سائر الخيانات. كل هذا جعل ملاخي يتدخّل بشدّة.

٢ – موضوع الكتاب

تقدّم ذبائح ولكنّها من النوع الرديء. وهناك كهنوت، ولكنّه كهنوت لا يهتمّ بواجباته، فيتصرّف باستخفاف في شعائر العبادة. يتباخل المؤمن فيقدّم للرب ذبيحة نجسة (١ : ٧)، يقدّم له الحيوان الأعمى والأعرج والسقيم (١ : ١٣ – ١٤). وإن قدّم العشور، فهو يقدّمها مُكرهًا (٣ : ٨ – ١٠). ثمّ هناك الزواجات المختلطة التي تتكاثر يومًا بعد يوم (٢ : ١١). وما هو أخطر من كل ذلك هو أنّ إيمان الكثيرين ضعُف وسيطر محلّه الشكّ. فقال الناس: أين هو الإله الذي يدين (٢ : ١٧)؟

وتكلّم النبي، فجاءت كلماته بشكل حوار بينه وبين سامعيه. قال الرب لشعبه: إنّي أحببتكم: قالوا: بم أحببتنا. أجاب الرب: أليس عيسو أخًا ليعقوب؟ أمّا أنا فأحببت

يعقوب وأبغضت عيسو (١:٢ – ٣). هذا الحوار هو صدى للمناقشات بين النبي ومعاصريه.

ماذا قال؟ رغم بعض الظواهر، ما زال الرب يحبّ شعب إسرائيل (١:٢ – ٥). إنّ يوم الرب سيأتي فينقّي بني لاوي ويصفيّهم كالذهب والفضّة (٣:٣). يعاقب الخاطئين أي كل الذين لا يخافون الرب. أمّا الذين يتّقون اسم الرب، فتُشرق لهم شمس البر (٣:١٩ – ٢١). بانتظار ذلك، يُطلب من كل مؤمن أن يؤدّي العشور فيعود الازدهار إلى البلاد.

٣ – تصميم الكتاب

نجد في سفر ملاخي ست خطب: الأولى (١:٢ – ٥): الرب يحبّ شعب إسرائيل ويرذل شعب أدوم. الثانية (١:٦ – ٢:٩): اتّهام للكهنة ومطالبة بعبادة كاملة. الثالثة (٢:١٠ – ١٦): قداسة الزواج. الرابعة (٢:١٧ – ٣:٥): مجيء الربّ الديّان السامي. الخامسة (٣:٦ – ١٢): طلب الاستقامة في ما يتوجّب علينا للهيكل. السادسة والأخيرة (٣:١٣ – ٢١): سيُجازَى الأخيار خيرًا في يوم الرب.

وينتهي الكتاب بملحقين قصيرين. الأوّل (٣:٢٢) يحرّض الشعب على احترام بنود العهد. الثاني (٣:٢٣ – ٢٤) يُعلن رسالة النبي إيليّا.

٤ – تعليم سفر ملاخي

أوّلاً: نلاحظ آسفين أنّ أفق النبي الروحي محدود. فهو لا ينظر إلاّ إلى شعب إسرائيل. ويحصر نظره في إسرائيل إلى الكهنوت بوجهته العبادية. أنا الرب لا أتغيّر، وأنتم ما زلتم بني يعقوب (اشتهر بالغش). من أيّام آبائكم زغتم عن تعاليمي ولم تحفظوها. عودوا إليّ فأعود إليكم. وتقولون: بم نعود؟ أجيبكم: أيقدر البشر أن يسلبوا الله؟ ومع ذلك أنتم تسلبونني. وتقولون: ماذا سلبناك؟ أجيبكم: في تقديم العشور والقرابين (٣:٦ – ٨). كم نحن بعيدون عن قول النبي هوشع (٦:٦) الذي ردّده يسوع (مت ٩:١٣؛ ١٢:٧): أريد رحمة لا ذبيحة. وسيهاجم يسوع الفرّيسيين الذين يعطون العشر من النعنع والصعتر والكمّون، ويهملون أهمّ ما في الشريعة: العدل والرحمة والصدق (مت ٢٣:٢٣).

ثانيًا: نقرأ عند ملاخي (١ : ١١) هذه العبارة: في كل مكان يُحرق البخور وتُقرّب تقادم طاهرة لاسمي، فاسمي عظيم في الأمم. يقابل النبي بين يهود أورشليم ويهود الشتات. فهؤلاء يقدّمون للرب عبادة روحية بإيمانهم الذي لا غشّ فيه وبحفظهم للشريعة حفظاً دقيقًا. أمّا كهنة أورشليم المهتمّون بمجد الله، فيقدّمون متذمّرين ذبائح رديئة. وهكذا يبيّن النبي باسم الرب أنّه لا يوافق اليهود على شعائر عبادتهم الحاضرة فيقدّم لهم متطلّبات من أجل عبادة متجدّدة. ولقد رأى آباء الكنيسة في هذه الآية إعلانًا لعبادة العهد الجديد التي ستعمّ الأرض كلّها.

ثالثًا: ويناضل ملاخي ضدّ الطلاق فيقول (٢ : ١٤ – ١٦): الله لا يقبل ذبيحة. تقولون: لماذا؟ أقول لكم: لأنّ الرب كان شاهدًا بينك وبين امرأة صبائك فغدرت بها وهي قرينتك وامرأة ارتبطت بها. ألم يصنع الرب منكما كائنًا واحدًا بالروح والجسد. لا تترك امرأة تزوّجتها في شبابك. قال الرب: أنا أبغض الطلاق. إنّ يسوع سيعطي لهذا البغض تعبيرًا نهائيًا، حين كان يشرح تساهل الشريعة الموسوية بالنسبة إلى الطلاق. عاد إلى الشريعة الأولى: ما جمعه الله لا يفرقه الإنسان. وزاد: سمح لكم موسى بطلاق نسائكم لقساوة قلوبكم (مت ١٩ : ٦ – ٨).

رابعًا: وواجه ملاخي مشكلة المجازاة التي تطرّقت إليها التوراة مرارًا (جا ٨ : ١٤؛ ٩ : ٢ ي؛ إر ١٢ : ١ ي؛ مز ١٠ : ٤ ي؛ ٧٣ : ١٢). حاول النبي أن يقدّم حلاً استوحاه من نهاية الزمن. فالأشرار والمتكبّرون يكونون كالتبن الذي يحرقه اليوم الآتي فلا يبقى لهم أصل ولا غصن (٣ : ١٩). أمّا الأبرار فيسرحون ويطفرون كعجول المعلف ويطأون الأشرار بأخامص أقدامهم (٣ : ٢٠ ي).

خامسًا: يعلن ملاخي عودة إيليّا الذي يهيئ الطريق ليوم الرب (٣ : ٢٣ ي). طبّق العهد الجديد هذا الكلام على كرازة يوحنّا المعمدان. قال يسوع: إنّ يوحنّا هو إيليّا المنتظر (مت ١١ : ١٤). ولمّا سأله التلاميذ عن إيليا الذي يجب أن يأتي أوّلاً (مت ١٧ : ١٠ – ١٣)، استندوا إلى نصّ ملاخي الذي يرى في إيليّا السابق للمسيح. إنّه سيهيئ الشعب للقاء المسيح ويجمعه في الوحدة والأمانة. وفي هذا يقول الملاك عن يوحنّا مشبهًا إيّاه بإيليا: «يصالح الآباء مع الأبناء ويرجع العصاة إلى حكمة الأبرار، فيهيّئ للرب شعبًا مستعدًّا له» (لو ١ : ١٧).

المراجع

ACHROYD, P.R, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought* of the Sixth *Century B. C.,* London, 1968.

AMSLER, S, *Zacharie et l'origine de l'apocalyptique.* Congress Volume Uppsala 1971, Leiden, 1972 (Suppl VT 22) pp. 227 – 231.

et alii, *Aggée, Zacharie, Malachie,* CAT XIc, Neuchâtel – Paris, 1981

BALDWIN, J. G, *Haggai, Zechariah, Malachi,* London, 1972 (Tyndale OTC).

BARSOTTI, D, *Le prophète Malachie,* tr. de l'italien par E. de Solms, Paris, 1988.

BERQUIST, J. L, *The Social Setting of Malachi,* Bibl Theol Bull, t. 19 (1989) pp. 121 – 126.

BRIGHT, J, *Du Texte au semon: Aggée,* ETHR 44 (1969) pp. 3 – 25.

BIC, M, *Der Buch Sacharja,* Gerlin, 1962.

BRUNNER, H, *Sacharja,* Zürich – Stuttgart, 1960.

COGGINS, R, J, *Haggai, Zechariah, Malachi* (NICOT), Sheffield, 1987.

TH, CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil,* Paris – Tournai, 1955

Aggée, Zacharie, Malachie, SB, Paris, 1969.

DEISSLER, *A, Aggée, in* SDB (paris 1969) col. 701 – 706.

DELCOR, M, *les sources du Second Zacharie et ses procédés d'emprunt,* in RB 59 (1952) pp. 385 – 411.

ELLUL, D, *Deutéro – Zacharie,* in ETR 56 (1981) pp. 55 – 71.

Notes on the Literary Form and Message of Malachi, in CBQ 34 (1972) pp. 315 – 320.

CAIDE, G, *Jérusalem, voici ton Roi. Commentaire de Zacharie 9 – 14,* LD 49, Paris, 1968.

GORGULHO, G, *Zaccaria* (Commentario) Roma, 1988.

JONES, D, R, *Haggai, Zechariah and Malachi,* London 1962 (Torch Bible Commentaries).

LAMARCHE, P, *Zacharie IX – XIV. Structure littéraire et Messianisme,* EB, Paris, 1961.

LAUBACH, F, *Der Prophet Sachaja,* Wuppertal, 1985.

LEUPOLD, H. C, *Exposition of Zechariah,* Grand Rapids, 1971.

LIPINSKI, E, *Recherches sur le livre de Zacharie* in VT 20 (1970) pp. 25 – 55.

MASON, R, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi,* CBC, Cambridge, 1977.

MEYERS, C. L. MEYERS, S. M, *Haggai Zechariah 1 – 8. A New Translation with intr, and comm.,* Anchor Bible 25 B, New – York, 1987.

NORTH, R, *Exégèse pratique des petits prophètes postexiliens,* Rome, 1969.

Prophecy to Pocalyptic via Zechariah. Congress Volume Uppsala 1971, Leiden 1972 (supp VT 22) p. 47 – 71.

PETITJEAN, A, *la mission de Zorobabel et la reconstruction du temple,* in ETL 42 (1966) pp. 40 – 71.

Les oracles du Proto – Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil, Paris – Louvain, 1969.

RUDOLHH, W, *Haggai, Sacharja 1 – 8, Malachi*, KAT XIII / 4, Gütersloh, 1960.

SCHWANTES, M, *Aggeo (commentario biblico)* Roma, 1987.

STUHLMUELLER, C, *Rebuilding with Hope: A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah* (ITC), Grand Rapids, 1988.

TOURNAY, R. J, *Zacharie 12 – 14 et l'histoire d'Israël*, in RB 81 (1974) pp. 355 – 374.

VERHOEF, P. A, *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT), Grand Rapids, 1987.

WOLFF, H. W, *Haggai*, Neukirchen 1951 (Biblische Studien 1).

Dodekapropheton 6, Haggai (BK AT 14 / 6) Neukirchen, 1986. Tr. en anglais par M. Kohl, Minneapolis, 1988.

الفصل الثاني والعشرون

من أورشليم الى نينوي وسائر شعوب الأرض

ثلاثة أنبياء من الاثني عشر، ولكل واحد شخصيّته الخاصّة. يتحدّث عوبديا عن يهوذا وأورشليم ويهدّد بلاد أدوم بشريعة المثل ويعد شعب الله بأن يتوسّع على حساب جيرانه. أمّا يونان «العبراني» (يون ١ : ٩) الذي يجسد البلادة، فسيتعرّف إلى وجود الله في كل مكان، وإلى رحمته حتّى على مدينة شرّيرة مثل نينوى. إنّه سينقلنا من عالم أورشليم الضيّق إلى بلاد الرافدين فتكون مسيرته معاكسة لمسيرة إبراهيم. على يونان أن يحمل كلمة الله إلى أمّة وثنية. ويحدّثنا يوئيل عن حلول الروح في كل طبقات المجتمع، على البنين والبنات، على الشيوخ والشبّان، بل على العبيد والإماء. إنّ الروح سيحل على كل البشر، فيتنبّأون جميعًا ويرون رؤى ويستعدّون لمجيء يوم الرب العظيم.

إذن، سنتحدّث في نهاية مسيرتنا مع الأنبياء عن عوبديا ويونان ويوئيل.

I – سفر عوبديا

سفر عوبديا هو أقصر أسفار العهد القديم ويتألّف من ٢١ آية فقط.

يتضمّن قسمين. القسم الأوّل موجّه ضدّ أدوم (آ ١ – ٩) الذي سيدمّر كلّه بسبب موقفه العدائي تجاه أخيه يعقوب حين أُخذت مدينة أورشليم (آ ١٠ – ١٥). والقسم الثاني (آ ١٦ – ٢١) يشير إلى عقاب الأمم، وأوّلها أدوم، على يد إسرائيل الذين يقتلون السكّان ويوسّعون حدودهم.

متى دوّن هذا السفر؟ بعد سنة ٥٨٧ ق م، سنة دمار أورشليم. وهناك من يجعل زمن تدوينه حوالي السنة ٤٥٠ ق م. من دوّنه؟ لا نعرف إلاّ اسم عوبديا الذي يعني عبد يهوه أو الرب. وما يهمّنا هو رسالته: يوم بدا كل شيء وكأنّه قد ضاع بعد أن دمّر الهيكل وذهب الشعب إلى السبي، رأى النبي رؤية: إنّ الله يعلن مجيء يومه. إنّه سيّد الأمم، وسيتدخّل في التاريخ ليكون ملكًا على الشعوب. ويتكلّم النبي عن خطيئة أدوم (آ ١٠ : ١٥) التي هي خيانة وطمع تجاه إسرائيل. ستسمع جماعة المخلّصين هذا الكلام فتتشجّع. فبعد أن ينتصر المؤمنون، يصعدون جبل صهيون ليدينوا جبل عيسو، ويكون المُلكَ للربّ.

II – سفر يونان

أقحم سفر يونان بين الأسفار النبوية مع أنّه يختلف عنهم. هو لا يتألّف من مجموعة أقوال كما اعتدنا أن نرى عند الأنبياء، بل من خبر متواصل يتوزّع على ثلاثة مشاهد. في المشهدين الأوّلين يبدو يونان وحده وقد توجّهت إليه كلمة الله فقَبِلها على مضض. أمّا الذين بقربه، أكانوا بحّارة السفينة الذاهبة إلى ترشيش أم سكّان مدينة نينوى، فيبدون أكثر تقى وورع منه. في المشهد الثالث نجد يونان وجهًا لوجه مع الله. هذه هي قمّة الكتاب. يونان يصلّي إلى الله: أيّها الرب، خذ نفسي، فالموت لديّ أفضل من الحياة (٤ : ٣). والرب يعطي معنى الكتاب: أشفقتَ أنت على الخروعة التي لم تتعب فيها ولم تربّها، التي نشأت بنت ليلة وهلكت. أفلا أشفق أنا على نينوى المدينة العظيمة التي فيها أكثر من ١٢٠٠٠٠ نسمة لا يعرفون خيرهم.

يُنسَب هذا السفر إلى يونان بن امتاي النبي الذي من جت حافر (٢ مل ١٤ : ٢٥) والدي عاش في أيّام يربعام الثاني ملك إسرائيل (٧٨٣ – ٧٨٤). لهذا وُضع بين الأنبياء الاثني عشر، وأراد أن يدلّ على أنّنا أمام اختبار حقيقي للأنبياء.

ليس سفر يونان نبوءة ولا خبرًا تاريخيًا. إنّه ينتمي إلى فنّ أدبي خاصّ يسمّى ها غادة، وهو الخبر التقوي والأخلاقي الذي يقدّم للمؤمن تعليمًا. والنسبة إلى النبي يونان لا أساس تاريخيًا لها ولا قيمة.

متى دوّن سفر يونان؟ بعد الجلاء. فاللغة والأسلوب متأخّران. ثمّ إنّ الكاتب يتصوّر الرسالة النبوية بطريقة تختلف عن الصورة التي نعرفها لدى سائر الأنبياء (ق يون ٣ : ١٠

وإر ١٨ : ٧ – ٨؛ ق يون ٤ : ٣، ٨ – ٩ وإر ٢٠ : ١٤ – ١٨). ثمّ إنّ التعليم يقدّم نظرة شاملة أكثر من أشعيا الثاني بعد العودة من المنفى. والروح الذي كتَب في سفر يونان يجعلنا نفكّر أنّه وُجّه إلى التيّار اليهودي المنغلق على ذاته في أيّام عزرا. والأسلوب هو أسلوب الحكماء الذين يدوّنون فيما بعد أسفار طوبيا وأستير ودانيال. هل نكون مخطئين إن قلنا إنّ سفر يونان دوّن في السنوات ٤٥٠، ٤٤٠ ق م؟

ما هو هدف الكتاب؟ أن يبيّن لنا اختبار نبيّ من الأنبياء. إنّه مقتنع بإرادة الله التي تريد أن تخلّص جميع البشر (٤ : ٢)، ولكن عليه أوّلاً أن يوبّخ على الشر وهذا ما يجعل معاصريه يعارضونه فيتركونه ويعزلونه. من أجل هذا هرب يونان من وجه الرب.

ولكن حين يحسّ النبي أنّ التعليم يسحقه فيخاف ولا يجرؤ أن يكلّم البشر (١ : ١ – ١٦)، أو هو يكلّمهم كدت أقول مكرهًا (٣ : ١ – ١٠). فالكلمة تفعل فعلها. فأمام البحّارة (١ : ١٠ ي) وأمام السمكة (٢ : ١) وأمام أهل نينوى، الكلمة حاضرة وهي تحرّك الناس بل الحيوان والطبيعة. أما ساعدت السمكة والرياح الله على إرجاع يونان من الغرب إلى بلاده، بل إلى الشرق ليحمل الرسالة؟

والتعليم الثاني: إنّ عناية الله ورحمته تصلان إلى الأمم الوثنية، بل إلى نينوى الكافرة والقاتلة، كما تصلان إلى بني إسرائيل. نحن نرى الرجال يخافون الرب ويذبحون له ذبيحة وينذرون نذورًا. لقد بشّرهم يونان غصبًا عنه، أو هي كلمة الله دخلت في قلوبهم فانتظرت أن تُعلن بلسان يونان. ونحن نسمع الرب يكلّم يونان ليقنعه بأنّ عليه أن يشفق على نينوى المدينة العظيمة. نحن هنا في خط راعوت تلك الموآبية التي دخلت في شعب الله وصارت من سلالة داود، بل من سلالة المسيح. نحن هنا في خط سفر أشعيا الذي قال: في ذلك اليوم يكون مذبح مكرّس للرب في قلب أرض مصر، ويُبنى نُصُب تكريمًا له على حدود البلاد. فتكون هذه علامة تشهد أنّ رب الكون حاضر في مصر. وحين يصرخ المصريون إلى الرب طالبين العون على مضايقيهم، يُرسل إليهم مخلّصاً يُدافع عنهم ويخلّصهم. حينئذ يعرّف الرب نفسه للمصريين وهم يعرفونه ويعبدونه بذبائحهم وتقدماتهم، وينذرون له نذورًا ويُوفون بها (١٩ : ١٩ – ٢١).

والتعليم الثالث: هدّد الرب شعب نينوى (١ : ٢؛ ٣ : ٤)، ولكنّه لم ينفّذ وعيده (٣ : ١٠). بما أنّ أهل نينوى تابوا عن خطاياهم، فالرب عاد عن عزمه على عقابهم

(٣ : ٥ – ٩). وسيمتدح يسوع أهل نينوى لأنّهم تابوا بإنذار يونان (مت ١٢ : ٤١؛ لو ١١ : ٣٢).

والتعليم الرابع : تشكّك يونان من معاملة الرب لأهل نينوى. قال : علمت أنّك إله رؤوف رحيم طويل الأناة ومستعدّ لأن تتراجع عن تهديداتك (٤ : ٢)، ولهذا هربت. هذا ما سيشكّك الابن الأكبر من عمل الوالد الذي استقبل الابن الأصغر بحفاوة، فذبح له العجل المسمّن بعد أن أكل ماله مع البغايا (لو ١٥ : ٣٠). وهكذا سيتشكّك العمَلة الذين احتملوا عبء النهار وحرّه (مت ٢٠ : ١٢)، من ربّ الكرم الذي ساوى بهم هؤلاء الذين اشتغلوا ساعة واحدة. ولكنّ حسابات الرب غير حسابات البشر، وهو لا يريد موت الخاطئ بل أن يتوب ويحيا.

والتعليم الخامس نكتشفه بالمقارنة مع الإنجيل: قال يسوع للكتبة والفرّيسيين الذين كلّموه: كما بقي يونان في بطن الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال، فكذلك يبقى ابن الإنسان في جوف الأرض ثلاثة أيّام وثلاث ليال (مت ١٢ : ٤٠). كان يونان آية لأهل نينوى (مت ١٦ : ٤) وسيكون يسوع آية لجيله بكرازته بل بموته وقيامته.

III – سفر يوئيل

١ – المقدّمة

سفر يوئيل كتاب صغير يتألّف من أربعة فصول وقد شغل اهتمام الشرّاح. يحدّثنا عن يوم الرب الرهيب الذي فيه سيُظهر الله قوّته ويَدين الشعوب. يَدين شعب إسرائيل بالنظر إلى موقفه من ربّه. ويدين سائر الشعوب بالنظر إلى موقفهم من شعب إسرائيل. إنّه كتاب كرازة يدعو شعب إسرائيل أن يعود إلى ربّه، وهو لن يفعل قبل أن يجرّده إلهه من كل ما يملك حتّى من إمكان خدمته في الهيكل.

هذا السفر هو الثاني بين الأنبياء الاثني عشر، وهو ينقل إلينا نبوءة عن حلول الروح القدس على كلّ بشر. قال يوئيل: أفيض روحي على كلّ بشر، فيتنبأ بنوكم وبناتكم، ويرى شبّانكم رؤى، ويحلم شيوخكم أحلامًا. حتّى على العبيد وعلى الجواري أفيض روحي في تلك الأيّام (٣ : ١ – ٢). ردّد القدّيس بطرس هذه الآيات (أع ٢ : ١٦ ي)

(٣: ٥ – ٩). وسيمتدح يسوع أهل نينوى لأنّهم تابوا بإنذار يونان (مت ١٢: ٤١؛ لو ١١: ٣٢).

والتعليم الرابع: تشكّك يونان من معاملة الرب لأهل نينوى. قال: علمت أنّك إله رؤوف رحيم طويل الأناة ومستعدّ لأن تتراجع عن تهديداتك (٤: ٢)، ولهذا هربت. هذا ما سيشكّك الابن الأكبر من عمل الوالد الذي استقبل الابن الأصغر بحفاوة، فذبح له العجل المسمّن بعد أن أكل ماله مع البغايا (لو ١٥: ٣٠). وهكذا سيتشكّك العمَلة الذين احتملوا عبء النهار وحرّه (مت ٢٠: ١٢)، من ربّ الكرم الذي ساوى بهم هؤلاء الذين اشتغلوا ساعة واحدة. ولكنّ حسابات الرب غير حسابات البشر، وهو لا يريد موت الخاطئ بل أن يتوب ويحيا.

والتعليم الخامس نكتشفه بالمقارنة مع الإنجيل: قال يسوع للكتبة والفرّيسيين الذين كلّموه: كما بقي يونان في بطن الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال، فكذلك يبقى ابن الإنسان في جوف الأرض ثلاثة أيّام وثلاث ليال (مت ١٢: ٤٠). كان يونان آية لأهل نينوى (مت ١٦: ٤) وسيكون يسوع آية لجيله بكرازته بل بموته وقيامته.

III – سفر يوئيل

١ – المقدّمة

سفر يوئيل كتاب صغير يتألّف من أربعة فصول وقد شغل اهتمام الشرّاح. يحدّثنا عن يوم الرب الرهيب الذي فيه سيُظهر الله قوّته ويَدين الشعوب. يَدين شعب إسرائيل بالنظر إلى موقفه من ربّه. ويدين سائر الشعوب بالنظر إلى موقفهم من شعب إسرائيل. إنّه كتاب كرازة يدعو شعب إسرائيل أن يعود إلى ربّه، وهو لن يفعل قبل أن يجرّده إلهه من كل ما يملك حتّى من إمكان خدمته في الهيكل.

هذا السفر هو الثاني بين الأنبياء الاثني عشر، وهو ينقل إلينا نبوءة عن حلول الروح القدس على كلّ بشر. قال يوئيل: أفيض روحي على كلّ بشر، فيتنبّأ بنوكم وبناتكم، ويرى شبّانكم رؤى، ويحلم شيوخكم أحلامًا. حتّى على العبيد وعلى الجواري أفيض روحي في تلك الأيّام (٣: ١ – ٢). ردّد القدّيس بطرس هذه الآيات (أع ٢: ١٦ ي)

وأعلن أنّ ما تنبأ به النبي قد تحقّق يوم العنصرة فامتلأ جميع المؤمنين من الروح القدس (أع ٢ : ٤).

٢ – من كتب سفر يوئيل

نقرأ اسمه في المقدّمة: يوئيل بن فتوئيل، وبما أنّ القسم الأوّل من الكتاب هو ليتورجيا تقام في الهيكل، اعتبر الشرّاح أنّ يوئيل كان أحد الأنبياء المرتبطين بالمعبد، كان نبيًّا رسميًّا وعباديًّا أو منشدًا ملهمًا يتمّ وظيفته الليتورجية في إطار العبادة الرسمية.

وانطلق آخرون من وهن في النص فقالوا: لا يدلّ يوئيل على نبي فرد، بل على جماعة من الأنبياء. وشدّد آخرون أيضاً على أنّ قسمَيْ الكتاب يرتبطان بكاتبَيْن، فعدلوا عن البحث عن هويّة الكاتب مكتفين بالإشارة إلى ما في هذه الفصول من جمال شعري وعمق دينيّ.

٣ – متى دوّن سفر يوئيل

هذا سؤال اختلف فيه الشرّاح كلّ الاختلاف. فقال بعضهم دوّن بين القرن الرابع والقرن الثاني ق م. وقال آخرون في القرن السابع والقرن السادس. بعضهم اعتبر أنّه دوّن قبل الجلاء بسبب اللغة العبرية التي كتب فيها، والبعض الآخر جعلوه بعد الجلاء لأنّه لا يذكر ملك أورشليم ويرتبط بالآداب الجليانية.

إذا حلّلنا فكر النبي وأسلوبه، نكتشف تقاربًا بين يوئيل واللاهوتيّين في نهاية القرن السابع وبداية القرن السادس ق م، وهم صاحب سفر التثنية وإرميا وصفنيا. إنّ الفصلين الأوّلين لا يتضمّنان أيّ تلميح تاريخي محدّد. ولكن راح بعضهم يستند إلى الحديث عن كسوف شمسي ورد في ٣ : ٤ (تتحوّل الشمس إلى ظلام)، ويعود إلى ما قاله علماء الفلك عن كسوف سنة ١١٣٠ وسنة ٣٥٧ وسنة ٣٣٦ ق م. ولكنّ هذه التواريخ لا توافق. فالتاريخ الأوّل يجعل سفر يوئيل في زمن يشوع أو القضاة، وهذا غير معقول. والتاريخان الثاني والثالث غير معقولين أيضاً لاسباب لغويّة. ثمّ إنّ الآية المذكورة (٣ : ٤) لا تتحدّث عن كسوف شمسي فقط، بل عن كارثة كونيّة يؤلّف كسوف الشمس عنصرًا من عناصرها

(رج ٤: ١٥ – ١٦). ثمّ إنّ الفصل الرابع يتضمّن تلميحات تاريخية محدّدة. ففي آ ١٩ نقرأ: تكون مصر أرضاً خربة وأدوم برية خربة لأنّهما جارا على بني إسرائيل. يبدو أنّنا نجد هنا تلميحًا إلى حملات عسكرية تمّت في نهاية القرن السابع ق م. وهكذا يكون سفر يوئيل دوّن في نهاية القرن السابع ق م.

٤ – بنية سفر يوئيل وتصميمه

واختلف الشرّاح في نظرتهم إلى بنية هذا السفر. فبعضهم قسمه قسمين وظنّ أنّه اكتشف في الفصلين الأوّلين تصميمًا متناسقًا يجعل منه تحفة أدبية موحّدة هي عبارة عن نشيد ليتورجي يتضمّن تصوير الكارثة، والنداء إلى الشعب ليتذلّل أمام الله، وإعلان عفو الله عن شعبه. أمّا ف ٣ و ٤ فيتضمّنان أقوالاً متأخّرة، ومستقلّة بعضها عن بعض، ومدوّنة في أسلوب يهيئ الدرب أمام أسفار الرؤى التي ستأتي فيما بعد. ولكن جاء من ينتقد هذه النظرية: هناك اربع تصويرات للكارثة (١: ٤، ٥ – ١٢، ١٥ – ٢٠؛ ٢: ١ – ١١) ونداءان إلى الصوم (١: ١٣ – ١٤؛ ٢: ١٥ – ١٧) سيحلّ محلّهم نداء إلى التوبة هو غير طقس التذلّل (٢: ١٣ – ١٤). ولهذا قالوا. لا تسلسل منطقيًا في الفصول الأربعة، وهي كلّها مجموعة أقوال تتميّز بعضها عن بعض.

حين نقسم السفر قسمين نتحدّث في القسم الأوّل (ف ١ – ٢) عن الجفاف والجراد، وفي القسم الثاني (ف ٣ – ٤) عن يوم الرب والدينونة. ولكنّ هذا التصميم لا يقنعنا، فنقدّم اقتراحًا في ثلاثة أقسام نجدها هي هي في سائر الأسفار النبويّة. نبدأ بسلسلة أقوال فيها الويل وفيها الخلاص من أجل شعب الله (١: ٢ – ٣: ٥). ثمّ نجد أقوالاً ضدّ الأمم الغريبة (٤: ١ – ١٧). وينتهي السفر بقول خلاص من أجل يهوذا (٤: ١٨ – ٢١).

ولكن ما قيمة ما يصوّره يوئيل في نبوءته، وما هو مدى ارتباطه بحياة شعبه؟ قال بعض الشرّاح: يصوّر يوئيل حدثًا واقعيًّا: اجتاح الجراد المنطقة فغطّى السماء كالغيوم وأتلف الزرع. فحين رأى النبي الكارثة، دعا سكّان يهوذا إلى يوم من الصوم والحداد. ولكنّنا لسنا فقط أمام هجمة الجراد، بل أمام جفاف وحريق وهجوم حربي. نحن أمام يوم الرب. ولهذا اعتبر شرّاح آخرون أنّنا لسنا أمام حادث ملموس وواقع رآه النبي بعينيه. إنّ النبي يتصوّر كارثة الكوارث بقوّة كلمته الموحية، فيخلق الحدث. وهكذا يهيّئنا لأن نعيش يوم الرب الرهيب الذي فيه تظلم الشمس ويصبح القمر أحمر كالدم.

٥ – تعليم سفر يوئيل

هناك موضوعان يرتبط ان الواحد بالآخر: موضوع التجرّد الكامل الذي هو شرط الخلاص، موضوع يوم الرب.

يعتبر النبي أنّ هذا التجرّد (هذا التعرّي الذي به نتخلّى عن كل شيء) الكامل هو شرط رجوع كامل إلى الله، هو شرط توبة لا تقوم فقط بالطقوس بل بتوجيه الإنسان توجيهًا جديدًا: إرجعوا إليّ بكلّ قلوبكم. صوموا وابكوا وانتحبوا. مزّقوا قلوبكم، لا ثيابكم. وتوبوا إلى الربّ إلهكم (٢ : ١٢ – ١٣). فالطقوس هي ممارسات خارجية تعبّر عمّا في القلب (١ : ١٣ – ١٤؛ ٢ : ١٥ – ١٧). والتوبة تتلخّص في هذه العبارة: أدعوا باسم الرب (٣ : ٥)، وتفترض الاختبار الإلهيّ لتكون فاعلة. لن يبقى بعد هذا التجرّد الجذريّ إلاّ الذين دعاهم الرب. وهكذا، بعد أن يتجرّد الإنسان من كل شيء، لن يتّكل إلاّ على نعمة الله.

إلى هذا الإنسان المتجرّد والتائب تُعلِن أقوالُ الخلاص حياة متجدّدة يميّزها وفرٌ يمنحه حضور الله الخلاّق. لا تخافي أيّتها الأرض، إبتهجي وافرحي، فإنّ الرب قد صنع أعمالاً عظيمة (٢ : ٢١). ولكنّ هذا الوفر ليس هدفًا في حدّ ذاته. فالأمر المهمّ لشعب الله هو أن يعرف الرب (٢ : ٢٧؛ ٤ : ١٧).

أمّا يوم الرب فنجد ذكره في الفصول الأربعة (١ : ١٥؛ ٢ : ١ – ٢؛ ٤ : ١٤) من سفر يوئيل. ليس هو يوم كسائر الأيّام. إنّه شخص حيّ وعظيم يقف في المكان والزمان. إنّه وحش مخيف له قوّة لا تُضاهى. يتصوّره النبيّ بلغة الكوارث الطبيعية والحروب القاتلة. إنّه ظلمة تجاه نور النهار وهجومه يزيل كل حياة، يزيل الكواكب، وظهوره يحكم على كل ما يعارض سيّد الكون.

المراجع

ACHTEMEIER, E, *Nahum – Malachi* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta, 1986.

AHLSTROM, G, W, *Joel and the Temple Cult of jerusalem,* Leiden, 1971 (Suppl VT 21).

ALONSO–SCHOKEL, L. / SICRE–DIAZ, J. L, *Profetas, vol II,* Madrid, 1980.

BAKER, D. W, *Nahum, Habzkuk and Zephaniah: An Inter, and Commentary,* Tyndale OTC, Leicester, 1988.

& ALEXANDER, T. D, & WALTER, B, *Obadiah – Jonah, Micah* (Inter + Comm) Tyndale OTC, Leicester, 1988.

BONORA, A, *Nahum, Sofonia, Abacuc, Lamentazioni.* Dolore, Potesta e speranza (Leggere oggi la Bibbia 1/25), Brescia, 1989.

BOURKE, J. *Le jour de jahvé dand Joël,* in RB 66 (1959) pp. 5 – 31 et 191 – 212.

CHRISTENSEN, D. L, *The Book of Nahum as a Liturgical Composition,* Journ Ev Theol Soc t. 32. 1989) pp. 159 – 169.

CLARK, D. J. –HATTON, H. A, *A Translator's Handbook on the Books of Nahum, Habakuk and Zephaniah* (Helps for Translators), London, 1989.

CELMENTS, R. E, *The Purpose of the Book of Jonah,* Suppl VT 28, Leiden, 1975, pp. 16 – 28.

COLLECTIF, *Prophétie et manipulation. Analyse du livre de joël,* in Sémiotique et Bible n° 7 (1977) pp. 7 – 29.

Approche du Livre de Jonas: propositions et questions, inid. pp. 30 – 40.

DEISSLER, A, Zwölf *Propheten III. Zefanjia, Hajjai, Sacharja, Maleachi,* Die Neue Ecther Bibel, Würzburg, 1981.

ELLUL, D, Joël in ETR 54 (1979) pp. 426 – 437.

Le Livre de Jonas, Paris 1952 (Cahiers Bibliques de Foi et Vie).

FEUILLET, A, *Le sens du Livre de Jonas,* in RB 54 (1947) pp. 340 – 361.

HENRY, E, *Le Livre prophétique de joël,* Strasbourg, 1985.

HIEBERT, t, *God of the Victory. The Ancient Hymn in Habakuk 3,* Atlanta, 1986.

HOUSE, P. R, *Zephaniah: A Prophetic Drama,* Sheffield, 1988.

HUMBERT, P, *Essai d'analyse de Nahoum 1, 2 – 2, 3 ZAW 44* (1926), pp. 266 – 280.

Le problème du livre de Nahoum, in RHPR 12 (1932) pp. 1 – 15.

Problèmes du livre d'Habaquq, Neuchâtel, 1944.

JOCKEN, P, *Das Buch Habakuk,* Bonn, 1977.

KELLER, C. A, *Jonas, le portrait d'un prophète,* TZ 21 (1965) pp. 329 – 340.

LACOCQUE, A – LACOCQUE, P. E, *Le complexe de jonas. Une étude psychologique du prophète* (Initiations) Paris, 1989.

MAILLOT, A, *Jonas ou les farces de Dieu,* Neuchâtel, 1977.

MORA, V, Jonas, CE n° 36, Paris, 1981.

NEILSEN, E, *Le message primitif du livre de Jonas,* in RHPR 59 (1979) (Mél Ed Jacob) pp. 599 – 604.

NISHIMURA, T, *Le conflit de 2 motifs dans le livre de Jonas,* Annual of the Jap. Bibl Inst. t. 9 (1983) pp. 3 – 23.

OGDEN, G. S. – DEUTSCH, R. R. *A Promise of Hope – A Call to Obedience. A Commentary on the Books of joël and Malachi* (ITC) Grand Rapids, 1987.

PAYNE, R, *The Prophet Jonah: Reluctant Messenger and Intercessor,* in Expt t. 100 (1988 – 89) pp. 131 – 134.

PECKHAM, B, *The Vision of Habakuk,* in CBQ t. 48 (1986) pp. 617 – 636.

PIROT, L & CLAMER, A, *La Sainte Bible, Les Petits Prophètes,* BDC t. VIII / 1, Paris, 1964.

REDDITT, P. L, *The Book of joel and Peripheral Prophecy,* in CBQ t. 48 (1986) pp. 225 – 240.

RENAUD, B, *Michée, Sophonie, Nahum,* SB, Paris, 1987.

ROBERTSON, O. P, *The Books of Nahum, Habakuk and Zephaniah,* Grand Rapids, 1990.

ROBINSON, R. B, *Levels of Naturalization in Obadiah,* JSOT, n° 40 (1988) pp. 83 – 97.

ROFFEY, J. W, *God's Truth, Jonah's Fish: Structure and Existence in the Book of Jonah,* Anstr. Bibl. Rev. t. 96 (1988) pp. 1 – 18.

ROMEROWSKI, S, *le livre de joël et d'Abdias* (Commentaire évangélique de la Bible 9) Vaux sur Seine 1989.

RUDOLPH, W, *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja,* KAT, Gütersloh, 1975.

SNYMAN, S. D, *Cohesion in the Book of Obadiah,* ZAW t. 101 (1987) pp. 59 – 71.

VAN DER WAL, A, *Nahum, Habakuk: A Classified Bibliography* (Applicatio 6), Amsterdam, 1988.

VISCHER, W, *L'Evangile selon saint Jonas,* in ETR 50 (1975) pp. 161 – 173.

VRIES, S. J. se *The Acrostic of Nahum in Jerusalem Liturgy,* in VT (1966) pp. 476 – 481.

VUILLEUMIER, C. & KELLER, A, *Michée, Nahoum, Habacouc, Sophonie,* CAT, Neuchâtel – Paris, 1971.

WOLFF, H. W, *Die Botschaft des Buches joel,* München, 1963 (Theol Existenz Heute 109).

الفصل الثالث والعشرون

الأنبياء في الشرق القديم

«ليتك تشقّ السماوات وتنزل» (أش ٦٣: ١٩). تجمع هذه الصرخة، في صلاة إلى الله وفي حكم على هذا العالم المحطّم، كلّ زخم النفس النبوية، كلّ انشداداتها وقبولها بأن تضع ثقتها في المستقبل رغم المخاطر البارزة. يعبّر النبي في هذه الآية عن كل جرأته، لأنّ وسائل النجاح في أرض إسرائيل أضعف منها في مصر أو في بلاد الرافدين. كان هناك تحدٍّ تاريخي، فقام الرب بهذا التحدّي بواسطة أنبيائه الذين حملوا كلمته. ولقد لعب الأنبياء دورًا اجتماعيًا وسياسيًا بوجه الملوك والعظماء ورجال الحاشية الملكية. ولهذا السبب، يكون النبي رجل الله وسط عالم يرفضه. يكون وحيدًا ويعيش في عزلة مع كلّ ما تحمل هذه العزلة من مخاطر. ولكنّه، رغم ضعفه ووحدته، يبقى حامل كلمة الله. وسيُوصل الأنبياء، الواحد بعد الآخر، هذه الكلمة إلى المسيح الذي هو كلمة الله الآتي إلى العالم.

نظرتنا إلى الأنبياء لا تتوقّف على عالم إسرائيل، بل تتعدّاه إلى عالم الشرق القديم، فنتعرف إلى النبيّ وعلاقته بحضور الله في حياته. لهذا نتوقّف، في قسم أوّل، على المعطيات التاريخية، وفي قسم ثانٍ، على أهميّة النبوءة من الوجهة الدينية والاجتماعية والسياسية.

I – المعطيات التاريخيّة

أ – في بلدان الشرق القديم

حين نتحدّث عن الأنبياء، نفكّر حالاً بأنبياء إسرائيل الذين أطلعتنا على أعمالهم وأقوالهم أسفار العهد القديم. إلاّ أنّ الأبحاث الحديثة في علم النفس وتاريخ الديانات قد كشفت عن وجود أنبياء في مختلف أجزاء العالم الديني. ولهذا، قبل أن نتحدّث عن عالم

النبوءة في أرض إسرائيل، نتوقّف في مصر وبلاد الرافدين وفي أرض كنعان، فنطّلع على التيّار النبوي في هذه البلدان؛ إلاّ أنّه يبقى باهتًا وباردًا أمام حرارة النبوءة وجرأة الأنبياء من بني إسرائيل ورسالتهم المرتبطة بالمسيح المنتظر.

١ – في أرض مصر

تبدو النصوص المصرية قريبة من أقوال التوراة بعقليّتها وطريقة كتابتها. وهذا ما طرح مسألة العلاقة بين النصوص النبوية والديانة المصرية. ودرس أحد العلماء نصوصاً سمّاها «نبوية» أو «مسيحانية» وعنوانها: «الرجاء المسيحاني في مصر». قال:

«نجد في هذه البلاد أقوالاً توافق أقوال أنبياء إسرائيل، وقد تكون مثالاً لها. إذا نظرنا إلى ظاهر النصوص، اكتشفنا تناوبًا بين تهديدات للملك ومواعيد للشعب، وهذا ما يجعلنا في إطار شبيه بالإطار الذي ولدت فيه نبوءة عمّانوئيل (أش ٧: ١). والأمر يبدو واضحًا إذا تذكّرنا أنّ الفرعون المصري كان ابن الإله وابن امرأة فرعون»[١].

وها نحن نورد مقطعين قريبين من الأقوال النبوية. صاحب المقطع الأوّل هو نفرتي الذي عاصر مؤسّس السلالة عشرة[٢]. قيل فيه إنّه كان بليغًا في التعبير عن الأحداث السابقة والأحداث الآتية. تربّى تربية علمية، شأنه شأن سائر الكتبة، إلاّ أنّه ارتبط بخدمة بستات أحد آلهة الدلتا، وكان نبيًّا وكاهنًا في معبد هذا الإله. قال:

«سيأتي ملك من الجنوب اسمه أماني. هو ابن امرأة نوبيّة ومولود في مصر العليا. سيعتمر التاج الأبيض ويعتمر التاج الأحمر ويجمع التاجين في شخصه. سيُفرح الربيّن حورس وسيتًا وكل الذين يحبّونها.

إفرحوا يا رجال عصره؛ سيكون لهذا الرجل اسم أبديّ. فالذين ينوون الشرّ ويتأمّلون في المعاداة سيسكتون خوفًا منه. سقط الآسيويّون تحت سيفه والليبيّون بلهيبه. هجم على الأعداء، فاستسلموا، وخضع المتمرّدون لقوّته. فالحيّة الملكية التي على جبهته ستُخضع له كل العاصين.

حينئذ يُبنى سور الأمير ليمنع الآسيويّين من النزول إلى مصر واستجداء الماء كعادتهم ليسقوا قطعانهم... وتعود العدالة إلى مكانها ويُطرد الظلم. والذي يشاهد هذا ويخدم الملك يفرح ويبتهج...».

---

(١) H. GRESSMAN, *Der Messias*, Göttingen, 1929, p. 445.

(٢) هو أمانامیس الأوّل. أسّس هذه السلالة حوالي سنة ٢٠٠٠ ق م وجمع مصر العليا ومصر السفلى في دولة واحدة.

نحن هنا أمام خبر عن الملك «سنافرع» الذي يهمّه أن يقضي أوقاته في اللهو وسماع الكلام المنمّق. أرسل إليه كاهن بستات الذي اعتبر أنّه يحمل إليه أقوالاً عن المستقبل. إلاّ أنّه، في الواقع، تذكّر الأمل بعدالة اعتادت مصر أن تنتظرها من ملكها. ظنّ الملك أنّه أمام صورة للمستقبل، ولكنّ «النبي» عاد إلى الماضي ليبرّر المستقبل، وهذا الماضي هو حدث الملك الذي أسّس السلالة الحاكمة، يرويه «النبي» وكأنّه قول نبويّ. إنّ هذا الكاتب هو رجل دعاية حاذق يضع في خدمة مؤسّس السلالة موارد الأدب، ويعمل بناء على طلب العظماء. إنّ «نبوءة» نفرتي تستغلّ الأذواق والذكريات، ومخاوف البشر وآمالهم، وهي تبرز أولى مبادرات امينمحات الأوّل وتقوّي سلطته الواهية[٣].

وهناك نبيّ آخر هو «أيبوير». عاصر فراعنة السلالة الثانية عشرة (٢٠٠٠ – ١٨٠٠ ق. م.)، وكان مسؤولاً كبيرًا عن الخزينة الملكية، وحكيمًا وجّه إلى فرعون الشيخ تنبيهات تدلّ على قوّة شخصيته:

«حقًّا، يجتاز الوباء البلاد والدم يسيل في كل مكان...
حقًّا، تدور البلاد مثل دولاب الفخّاري واللص يمتلك الكنوز...
حقًّا، زال الضحك ولم يعد يمارسه أحد. وجال الحزن الممزوج بالبكاء في البلاد...
حقًّا، يقول الكبار والصغار: نريد الموت. والأطفال: يا ليتنا لم نوجد!...
أنظر: كبرت النار وامتدّ لهيبها إلى أعداء البلاد...
أنظر: لن تعطى معلومات لعظماء الأرض عن عبيدهم. كل يسير إلى الدمار. الدلتا تبكي...
ولكن ما أجمل السفن تسير مسيرتها...
ولكن ما أجمل أيادي البشر تبني الأهرام، تحفر التُرع، وتزرع الأشجار من أجل الآلهة...
ولكن ما أجمل السكارى الذين يشربون بقلب فرح...
ولكن ما أجمل الفم المرنّم... حين يقف شيوخ المدينة وهم مبتهجون...».

يقدّم الشاعر بأساليب بيانية انتقادًا سياسيًا وتحليلاً للواقع مع النتائج المريعة لسلطة ضعيفة. وإليك نصًّا آخر يقدّم لنا وجهة مغايرة:

«أجل، حقًّا صار الفقراء يملكون الكنوز. فالذي لم يكن باستطاعته أن يصنع بيده فعلاً، امتلك اليوم المال والغنى...

---

(٣) G. POSENER, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XII dynastie*, Paris.

أجل، حقًّا بكى النبلاء وفرح الفقراء...
أجل، حقًّا صار بناة الأهرام مزارعين...
أجل، حقًّا سُحق أبناء العظماء على الجدران...
أجل، حقًّا انحلّت عقدة ألسنة الخادمات. حين تتكلّم السيّدات تغتاظ الخادمات...».

عرف هذا الكاتب دمار البلاد، فتحوّل إلى مُدافع عن النظام. إنّه عدوّ الغرباء، وهو محافظ يلتفت إلى الماضي وكأنّه عصر ذهبي. سنلاحظ، فيما بعد، تشابهًا بين النبوءة في إسرائيل وإعلانات خطباء مصر: القلق أمام شقاء الشعب، الهموم أمام انقطاع السلالة، الجمع بين الطبيعة والتاريخ... هناك تشابه وهناك اختلافات.

٢ – في بلاد الرافدين

نمت حضارة في بلاد الرافدين (وهي بلاد ما بين النهرين أو العراق) كانت فيها العرافة ميزة كهنة مخصّصين، ولعبت دورًا رئيسيًا.

في سومر يتفحّص الرائي «بارو» أحشاء الحيوانات. وهناك آخرون يفسّرون الأحلام، والكهنة يتقبّلون مكالمات ثمينة خلال ليلة يقضونها في الهيكل. فحُلم «غوديا» من لاغاش يذكّرنا بالنصوص التوراتية التي فيها يتدخّل الله ليقرّر أو يوجّه بناء معبد. أبصر «غوديا» خلال رؤية ليلية، إلهه «نغرسو» يكشف له الصورة الكاملة عن البيت الذي يرغب فيه. خاف الملك التقيّ وكاد لا يفهم لو لم تشرح له إلاهته المفضّلة الرؤية، مما يذكّرنا بسليمان وزكريا ودانيال.

ويقدّم لنا سفر العدد مع خبر بلعام نموذجًا آخر من العرّاقين في بلاد الرافدين(٤). يستسلم «بارو» إلى العرّافة (عد ٢٢ – ٢٤): إنّه شخص رسمي نبحث عنه في البعيد، فيأتي بسلطة الإله ويتكلّم باسمه خلال ليتورجيّا فخمة. تسير الليتورجيّا مسارها، أمّا هو فيعتزل هضبة جرداء (عد ٢٣ : ٣)، ليرى وحده ما يخبئ المستقبل (عد ٢٤ : ١): القرعة، انقسام بقع الزيت فوق الماء، حركة دخان مبخرة: كل هذا علامة بالنسبة إليه. وقد

(٤) L. RAMLOT, *Prophétisme,* in Dictionnaire de la Bible, Supplément VIII (1970 – 1971), col. 904 – 908; R. LARGEMENT, *Les oracles de Biléam et la sémantique suméro - akkadienne,* Mémorial... Ecole Orientale de l'Institut Catholique de Paris, 1967, pp. 37 – 50.

يمارس العرّاف تفسير الأحلام، أو يكون من هؤلاء الذين يُخطفون بعد أن يملأهم الإله بحضوره.

أشار حزقيال وأشعيا إلى بعض تقنيات العرافة المستعملة في بلاد الرافدين: هزّ ملك بابل السهام ورماها، ليجد معنى خاصاً في موقع كل سهم منها. ويستعمل العرّاف الترافيم (حجر عبادي) أو يتفحّص كبد الحيوان (حز ٢١: ٢٦). أو هو يراقب النجوم ولا سيّمَا القمر (أش ٤٧: ١٢ - ١٤).

ونكتشف في محفوظات ماري[٥] واحدًا من الرؤاة لا يلجأ إلى تقنيات العرافة، بل يدرك في الانخطاف أو الحلم كلام الإله «هدد» فينقله إلى الملك. والكلام الذي نقدّمه قريب ممّا قاله ناتان لداود (٢ صم ٧).

«لقد تكلّم هدد بهذا الكلام النبوي: ألست هدد رب كلاسو؟ أنا رفعته على ركبتي وأعدته إلى عرش بيت أبيه. وحين أعدته إلى عرش بيت أبيه أعطيته مقامًا. والآن، كما أعدته إلى عرش بيت أبيه أستطيع أن أستعيد ميراثه (نحلا توم) من يده. إن لم يسلم أمره، فأنا سيّد العرش والأرض والمدينة، وما أعطيته أقدر أن أنتزعه. أمّا إذا أتمّ رغبتي، فسأعطيه عروشًا فوق عروش، وبيوتًا فوق بيوت، ومناطق فوق مناطق، ومدنًا فوق مدن، سأعطيه البلاد من الشرق إلى الغرب».

وهذا نصّ آخر يورد وحيًا بواسطة حلم؛ وإنّنا نجد فيه المواضيع التي تملأ نبوءة ناتان لداود:

«قل لسيّدي هذا: هكذا تكلّم اتور اسدو خادمك. يوم حملت لويحتي لسيّدي ملك داغان، وصل إلى هنا رجل من سكّا وقال لي الكلمات التالية: «حلمت حلمًا نويت فيه أن أتوجّه مع رئيسي من مقاطعة سفرتيم، المقاطعة العليا إلى ماري. رأيت نفسي داخلاً إلى طرقة. وحين دخلت توغّلت في هيكل داغان وسجدت أمام داغان. وحين كنت ساجدًا، كلمني داغان بهذه الأقوال: هل شيوخ بنيامين ورجالهم على وفاق مع رجال زيمرليم الصاعدين؟ أجبت: ليسوا على وفاق. وحين خرجت قال لي هذا الكلام: لماذا لا يأتي رسل زيمرليم دومًا أمامي ليعرضوا بالتفصيل قضيّتهم؟ لو قاموا بهذا العمل منذ أيّام عديدة لأسلمت إلى أيدي زيمرليم شيوخ بنيامين. والآن فاذهب، ها أنا أرسلك لتكلّم زيمرليم بهذه الأقوال: أرسل إليّ رسلك وأعرض أمامي قضيّتك بالتفصيل. حينئذ أجلُب شيوخ بنيامين بصنّارة الصيادين وأضعهم بتصرّفك». هذا ما رآه ذلك الرجل في حلمه فرواه لي. والآن أرسل بالبريد رسولاً إلى سيّدي فليعرض ليتفحّص سيّدي هذا الحلم. وإذا رغب سيّدي في عرض قضيّته بالتفصيل

---

(٥) مدينة قديمة تقع على الشاطئ الشمالي لنهر الفرات واحتوت نصوصاً بابلية ولاسيّما نصوص حمورابي، اكتشفت في تلّ الحريري سنة ١٩٣٣.

أمام داغان، فلينطلق رسل سيّدي بطريقة منتظمة إلى داغان. والرجل الذي روى لي هذا الحلم سيقدّم ضحية لداغان[٦]».

إذاً، تحتلّ العرافة في هذه البلاد مركزًا هامًّا. فانتخابُ ملك أو تثبيته، وبناءُ هيكل أو ترميمه، وحفر قناة أو تدشين سور، والانطلاق إلى الحرب أو اختيار الطريق، كل هذه المحاولات ترتبط بأقوال وأحلام ونبوءات. ولكن ما هي القيمة الحقيقية لهذه الحركات والأعمال المعقّدة؟ نحن هنا أمام ثلاثة مجالات متقاربة لا نستطيع أن نميّز بينها: مجال الديانة، مجال السحر، ومجال التنجيم.

ونجد في ماري نظرة إلى النبوءة تذكّرنا بالمحيط التوراتي: النبوءة هي رسالة من الإله ينقلها النبي والمرسل الإلهي، بعد أن يتقبّلها خلال شعائر العبادة أو في الخطاف أو بحضور الإله. وتتوجّه النبوءة حصرًا إلى الملك، فترسل إليه تهديدات أو تبشّره بخلاص مشروط. وها نحن نقدّم نصّين يعودان إلى القرن السابع ق م، النصّ الأوّل هو نبوءة لأسرحدون:

«سيتغلب أسرحدون على الجميريين والحرحاريين. أُسلّم الجميريين بين يديك وأضع النار في أرض اليبي. سيعطيه أشور الإله أربعة أقطار الأرض. يقوم من بيته وينمي بيته! لن يكون ملك مثله فيشعّ كالشمس الشارقة (وهذا هو قول الخير الذي وضع أمام بال – ساسوري من أمام الآلهة). وها إنّ الحرحاريين يثبون عليك، يهاجمونك، ينقضّون عليك! وأنت تفتح فمك وتقول: الرحمة، أيّها الإله أشور: سمعت صراخك ومن باب السماء أخزيتهم. وفي اللهيب أحرقتهم. ستحتلّ قلاعهم. أجعلهم يهربون من أمامك إلى الجبال: أمطر عليهم حجارة الحصائب (أي البرد) أحطّم أعداءك وأملأ النهر بدمائهم، ليروا وليرتموا على الأرض. أنا أشور، كسيّد الآلهة، أقلبهم. هذا هو القول الخيّر الذي وُجد أمام التمثال. حملوا لويحة إرادات الإله أشور أمام الملك. وضعوا عليها الزيت الطيّب، وذبحوا عليها الذبائح، وعطّروها بالعطور، وقرأوها أمام الملك»[٧].

والنصّ الثاني هو رسالة من هدد سوم أوشور إلى أشور بانيبال:

«إلى الملك أخي، من خادمك هدد سوم أوشور... تلفّظ أشور باسم الملك سيّدي ليكون ملكًا على بلدان أشور. فالإلهان شمش وهدد، عبر نبوءة حقيقية، قدّما للملك سيّدي ممارسة الملك على البلدان، وحكمًا صالحًا، وأيّام عدالة، وسنوات حق، وأمطارًا غزيرة وفياضانات قوية، وأسعارًا متهاودة للحاجات. الآلهة هم خيّرون. مخافة الآلهة عظيمة. والهياكل مملوءة بالمتعبّدين. قام الآلهة الكبار في السماء والأرض في أيّام سيّدي الملك. تنشّط الشيوخ، أنشد الأولاد، وابتهجت النساء

(٦) CF. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale,* 1948, n. 3,4.

(٧) Ch. JEAN, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens,* Paris 1924, pp. 220 ss.

والصبايا فرحًا. وجدت النساء أزواجًا لهنّ، وسارت الولادة على أكمل وجه. ولد الصبيان والبنات، ونجح توالد كل الكائنات. والذي حكمت عليه خطاياه بالموت قد جعله الملك سيّدنا يحيا. والذين كانوا محبوسين منذ سنوات طويلة قد حرّرتهم. والذين كانوا مرضى منذ أيّام عديدة قد شفيتهم. الجياع شبعوا، والضعاف صاروا سمانًا، والعراة اكتسوا لباسًا»(٨).

٣ - في أرض كنعان

حين أقام العبرانيون في كنعان (فلسطين اليوم)، اتّصلوا بنظم الديانة المحليّة ولاسيّما بعالم النبوءة الذي تنوّعت وجوهه. ونذكر هنا نموذجين من هذه النبوءات، يرينا النصّ الأوّل منها ملك حماة وهو يسأل الأنبياء الذين يحيطون به عن أحداث خطيرة:

«هذا نصب وضعه ذاكر (زكر)، ملك حماة ولوعاش (العش) لإلهه (إلوور). أنا ذاكر ملك حماة ولوعاش. كنت رجلاً متواضعًا فجاء بعل شمين (سيّد السماوات) إلى عوني، فوقف بجانبي (معي)، وأقامني بعل شمين ملكًا على حزرك. وجمع بنهدد بن حزائيل، ملك أرام، عليّ سبعة من مجموعة عشرة ملوك: بن هدد وجيشه، بن غوش (جش) وجيشه، ملك قوة وجيشه، ملك عمقو (عمق) وجيشه، ملك جرجم وجيشه، ملك شمأل وجيشه، ملك مليز (ملز) وجيشه. هؤلاء هم الملوك الذين جمعهم بنهدد عليّ. كانوا سبعة ملوك مع جيوشهم. وحاصر كل هؤلاء الملوك حزرك ورفعوا سورًا أعلى من سور حزرك وحفروا خندقًا أعمق من خندقها. فرفعت يدي إلى بعل شمين فاستجابني. وكلّمني بعل شمين بواسطة الرؤاة(٩)، وبواسطة العرّافين(١٠) فقال لي: لا تخف. أنا جعلتك ملكًا، وأنا اقف بجانبك (معك) وأخلّصك من كل هؤلاء الملوك الذين يحاصرونك. وقال لي بعل شمين: أجل، كل هؤلاء الملوك الذين يحاصرونك سأردّهم إلى الوراء، وهذا السور الذي بنوه سأدمره، وهذا الخندق...»(١١).

وها هو آمون يروي ما شاهده خلال سفرته إلى جبيل (بيبلوس). إنّه مشهد انخطاف نبويّ على مثال ما عرفه العالم الفينيقي. كان تاجرًا مصريًا، جاء إلى جبيل ليأخذ خشب الأرز لعبادة إلهه، فاستقبله ملكها استقبالاً سيّئًا وردّه خائبًا. يقول:

«إذ كان الملك يقدّم الذبائح لآلهته، أمسك الإله بأحد الشبّان النبلاء، فأصيب بالاختلاجات. قال: هاتوا (تمثال) الإله إلى هنا. ادعوا رسول أمون الذي يحمله... أطلقه، أرسله. وإذ كان الشاب

---

(٨) نشير إلى أنّ كلمة أشور تعني المدينة أشور والإله أشور وشعب أشور. أما أشورية فتدلّ على البلاد التي حكمها الأشوريّون.

(٩) في الآرامية: حُزين. والحازي في العربية هو الذي ينظر في الأعضاء ويتكهّن.

(١٠) في الآرامية: عددن. راجع في العربية: عد، ومعناه حسب وظنّ. والعداد هو مسّ من الجنون.

(١١) علي أبو عسّاف **الآراميون**، دار أماني، طرطوس ١٩٨٨، ص ١٢٩ - ١٣٢.

في اختلاجاته، وجدت في تلك الليلة سفينة تبحر إلى مصر وحمّلت فيها كل مالي وانتظرت الظلام قائلاً: حين يحلّ الظلام سأنقل إلهي فلا تراه عين. أمّا سيّد المرفأ فقال لي: طلب منك الملك أن تبقى إلى الغد. فقلت له: ألست ذلك الذي كان يقول لي كل يوم: اترك مرفأي؟ أدار لي ظهره وذهب إلى الأمير، فأرسل الأمير يقول لربّان السفينة: يقول لك الأمير بأن تبقى إلى غد. وعند الصباح، أرسل فأخذني إلى فوق حيث كانت الذبيحة تقدّم أمام القصر الذي يقيم فيه بجانب البحر».

يذكّرنا هذا الخبر ببعض المعطيات التوراتية: وصلت الرسالة إلى العرّاف بشكل لم يكن ينتظره، وذلك خلال احتفال عبادي. ولكنّنا، مع هذا، لا نعرف الشيء الكثير عن «الأنبياء» في العالم السامي الغربي. فتعطينا التوراة بعض المعلومات في مشهد جبل الكرمل مثلاً (١ مل ١٨: ١٣، ٢٠). كما أنّ نصب ذاكر المعاصر لأليشاع النبي يفيدنا أنّ الملوك كانوا يسألون الآلهة بواسطة الأنبياء. كل هذا يساعدنا على إدراك المناخ العبادي الذي ولدت فيه الحركة النبوية.

ب – الأنبياء في التوراة

إنّ الأشخاص الأوّلين الذين تنسب إليهم النصوص لقب «نبي» ليسوا الشهود الأوّلين للموهبة النبوية في أرض إسرائيل. فلا بدّ، إذاً، من الرجوع إلى أبعد من التلميحات الواضحة لنستشف أوّل بروز لهذه الموهبة عند العبرانيين. وإنّ دراسة اشتقاق الكلمات تعطينا بعض المعلومات المحدودة.

فقد جاء في سفر صموئيل: «وكان فيما سبق، إذا أراد الرجل في إسرائيل أن يذهب ليسأل الله يقول: هلّم نذهب إلى الرائي، لأنّ الذي يُقال له اليوم النبي كان يُقال له من قبل راء» (١ صم ٩: ٩). فالرائي هو أوّل شاهد للتيّار النبويّ. وقصّة أتُن شاول تدلّنا على ما كان الناس ينتظرون من الرائي: يسألونه عن صعوبات الحياة اليومية، فيساعدهم على تجاوزها، لأنّه وهب له أن يرى الخفايا. وسُمّي جاد النبي «الرائي»، «رائي الملك» «رائي داود» (٢ صم ٢٤: ١١). هل نحن قريبون من «بارو» الذي عرفته بلاد الرافدين، أو المنخطف الذي كان أمام داغان إله ماري؟ فيكون جاد هو الاختصاصي بالرؤى والمرتبط بخدمة الملك. ولكنّ رائيًا آخر، هو صموئيل، كان في خدمة الملك، وشاول الشاب الباحث عن أُتنه.

وفي أيّام الأنبياء، ظهر الرائي (حوزي في العبرية) والحالم (تث ١٣: ٢)، مع ما في هذه الكلمات من نظرة إحتقار. قال أمصيا لعاموس، وفي كلامه الكثير من الازدراء: «أيّها

الرائي، انطلق إلى أرض يهوذا وكل هناك خبزك وتنبّأ هناك» (عا ٧ : ١٢). أي اذهب إلى هناك لتعتاش من مهنة التنبّؤ. وقال ميخا: «يخزى الراؤون ويخجل العرّافون» (مي ٣ : ٧). وقال أشعيا «أغرقكم الرب في سُبات عميق وأغمض عيون الأنبياء ووضع حجابًا على رؤوس الرائين» (أش ٢٩ : ١٠). أجل، لقد حلّ اسم النبي محلّ كل هذه التسميات.

هناك تفسيرات لغوية لأصل كلمة «نبي» لا مجال لتعدادها. وإنّما يُفهم منها أنّ النبيّ هو ذلك الذي يتكلّم بحماس وبتأثير قوّة علوية، فيعلن أمورًا لا يدركها سائر البشر؛ أو ذلك الذي يجعله الله يتكلّم. فهو المنادي والمعلن باسم الله أي إنّه «حامل الكلمة» (نح ٦ : ٧؛ خر ٤ : ١٧؛ ٧ : ١). فكلمة «رائي» لا توازي كلمة «نبي»، والانتقال من لفظة إلى لفظة يدلّ على تحوّل في الواقع.

ثمّ إنّ كلمة نبي لم تستعمل بطريقة ثابتة؛ فقد وردت مرارًا في أسفار صموئيل والملوك، وكادت تكون مجهولة في أسفار الأنبياء بالمعنى الحصري. وبعضهم قد استعملها لكي ينسبها إلى أشخاص لا يكنّ لهم كل الاحترام. إنّه لقب ينفر منه هوشع وإرميا كل النفور: «يتعثّر النبي كالكاهن» (هو ٤ : ٥)؛ «النبي غبيّ والرجل المُلهَم مجنون» (هو ٩ : ٧)؛ «حتّى النبي والكاهن... لا يفهمان شيئًا» (إر ١٤ : ١٨). أمّا عاموس فيتهرّب من هذا الأسم: «أنا لست نبيًّا ولا ابن نبي... أخذني الرب وقال لي: انطلق وتنبّأ لشعبي» (عا ٧ : ١٤). ولكنّ هذه التحفّظات قد زالت مع الزمن، وهذا ما نعرفه في درسنا تاريخ عالم الأنبياء في الكتاب المقدّس.

١ - جذور عالم النبوءة في الكتاب المقدّس

إنّ النبوءة التي مارسها أبطال التوراة تذكّرنا بما كان عليه أهل بلاد الرافدين. ولا غرابة في ذلك، فالعبرانيون أقاموا في «عبر النهر»، وقادوا قطعانهم على حدود المدن الأكادية. ولمّا انتقلوا إلى كنعان خلال الألف الثاني، اكتشفوا حضارة متأثّرة بالعالم الأكادي. وهكذا تعرّفوا إلى الوسيط الذي جُعل بين الله والجماعة أو بين الله والرئيس، والذي عرفه الناس منذ قديم الزمان بين دجلة والفرات، وتعلّموا التقنية الأولى للعرافة والانخطاف وتفسير الأحلام. وحين أقاموا في مصر، اتصلوا بحضارة نمت على يد الكهنة والكتبة، ومنها التعبير عن ظروف سياسية ودينية. وتأثّر بنو إسرائيل، أكثر ما تأثروا، بأنبياء كنعان الذين عاشوا معهم.

كل هذا يدلّ على أنّ الأشكال النبوية جاءت من خارج أرض العبرانيين، كما أنّ اسم النبي الذي فرض نفسه شيئًا فشيئًا، لم يولد في أرض إسرائيل، وكذلك التحفّظات تجاه هذه الأشكال النبوية الجديدة، كما حدث لشاول (١ صم ١٠: ٩ – ١٣؛ ١٩: ٢٠ – ٢٤). هناك تمييز بين الاهتياج والارتعاد من جهة، والنبوءة من جهة أخرى. أمّا الخبر الذي يروى عن أنّ الرب «أخذ من الروح الذي على موسى وأحلّه على الرجال السبعين... فتنبّأوا» (عد ١١ – ٢٥)، فهو يدلّ على أنّ الأنبياء المنخطفين هم أناس يشعلهم روح موسى نفسه[١٢].

٢ – جماعات الأنبياء

وظهرت في فلسطين، في القرن الحادي عشر، «أشكال» رهبانية. اجتاز الشعب عصرًا من الأزمات، منها تصارع بين القبائل، وخطر الفلسطيين[١٣]. فجسّد قوّاد الأنبياء المقاومة لكل ما يفتّت الأمّة ويقطعها من أصولها (١ صم ٩ – ١٠). أقاموا جماعات قرب معابد الرب وتنظّموا تنظيمًا بدائيًا مع رئيس عليهم (١ صم ١٩: ٢٠)، ولعبوا دورًا عباديًا. وكان يقوم انخطاف هؤلاء الأنبياء بشعور قويّ وغريب لا يقاوم، فيبرز في اهتياج شبيه باهتياج رجل مجنون، يمشي وكأنّه يرقص، يميل ذات اليمين وذات اليسار، يغنّي ويهتف ويصرخ، ويقوم بحركات لا نظام فيها، كما يحدث له أن يتعرّى كما فعل شاول (١ صم ١٩: ٢٤). وكانت الموسيقى الإيقاعية تهيّئ الدرب لهذا الانخطاف الذي يُنسب إلى هجمة من هجمات روح الرب. وكانت الظاهرة تنتقل كالعدوى (١ صم ١٠: ٥ – ٦).

ويشابه هذا النظام، في عدّة وجهات، نظام الجمعيات الفينيقية والكنعانية التي تُحدّثنا عنها النصوصُ التوراتية (١ مل ١٨) وغيرها. ولكنّ هذا هو الوجه الخارجيّ فقط. فلا ننسى أنّ الأنبياء سيتعلّقون بيهوه (الرب)، وهم يحاربون التيّار الكنعاني بتجاوزاته. وهم يمثّلون مثل النذراء (جمع نذير: عا ٢: ١١) والريكابيين (١: ٣٥) قوّة تحافظ على إيمان يهوه وتقوم بالدعاية له.

---

(١٢) L. MONLOUBU, *Prophète qui es - tu?* Paris, 1968, pp. 50 – 51.

(١٣) نميّز بين الفلسطينيين سكّان فلسطين الحالية بحدودها، وبين الفلسطيين الذين كانوا شعبًا جاء من جزيرة كريت وسائر الجزر اليونانية وأقام على ساحل فلسطين أو أرض كنعان، في خمس مدن هي: جت وعقرون وغزّه وأشقلون وأشدود.

وتطوّرت هذه المؤسّسة بطريقة معقّدة، فلم يرتبط بها نبيّ من الأنبياء. وابتعد عاموس عن هذه المجموعات (٧ : ١٣)، مع أنّه دافع عن شهادتهم (٢ : ١٢). وهناك أنبياء، مثل جاد (١ صم ٢٢ : ٥؛ ٢٨ : ٢٤) وناتان (٢ صم ٧ : ١٢؛ ١ مل ١ : ٢) رفضوا أن يدخلوا في هذا التيار «الانخطافي»، فلعبوا دورًا سياسيًا كالذي لعبه الأنبياء في كتاب الملوك وأنبياء حماة وماري. ولكن، بجانب هؤلاء، برزت شخصيّة هامّة هي صموئيل.

٣ – من صموئيل الى عاموس

يحدّثنا التاريخ[١٤] عن صموئيل الذي كان حارس المعبد وإمام الاحتفالات العبادية، كما كان مستشار الشعب وقاضيه. ولكنّ التقليد الكتابي رأى فيه بصورة خاصّة، الرائي والنبيّ. ولا شكّ في أنّه كان على علاقة مع جماعات الأنبياء (١ صم ١٩ : ٢ – ٢٤) فدافع مثلهم عن نقاء ديانة يهوه.

وفي أيّام سليمان، تنظّمت «معارضة» نبويّة مع أحيّا الشيلوني الذي هيّأ الطريق لانفصال المملكتين سنة ٩٣١ ق م (١ مل ١١ : ٢٩ – ٣٩). وتعدّدت تدخّلات هؤلاء المعارضين فكان عملهم جذريًا في الشمال بصورة خاصّة. ولكنّ الإلهام كان هو هو في مملكة الشمال كما في مملكة الجنوب. لقد أراد الأنبياء أن يحافظوا على القيم القديمة التي عرفتها الأزمنة السابقة للملكية وهي: المساواة والعدالة اللتان هدّدتها الحضارة الملكية، والسلام الذي دمّره الانقسام، وبساطة الطقوس والوحدة الدينية. فندّد أحيّا ببيت يربعام، لأنّه قام بتجديد على مستوى شعائر العبادة (١ مل ١٤ : ١ – ١٩). أمّا شمعيا فمنع رحبعام من استعادة الشمال (١ مل ١٢ : ٢١ – ٢٤)؛ لاحظ الانقسام ونصح المملكتين بأن تكون بينهما علاقات أخويّة. وفي أيّام يربعام أيضاً، يلعن نبي مُغفل مذبح بيت إيل (١ مل ١٣ : ١١ – ٣٢). وفي الشمال يعلن ياهو بن حناني نهاية بعشا بن أحيّا الذي اغتصب الملك (١ مل ١٦ : ١ – ٤، ٧ – ١٣).

وكان مجيء سلالة عمري (٨٨٥ – ٨٤١) حدثًا مهمًّا جدًّا في تاريخ الحركة النبوية. نلاحظ في هذه الحقبة الكبيرة تدخّلات عديدة ذات بُعد ديني ووطني (١ مل ٢٠ : ١٣:

(١٤) L. MONLOUBU, *La vocation de Samuel*, in Assemblée du Seigneur, n. 33, pp. 40 – 45.

ي). ويبدو تدخّل ميخا بن يملة بعيدًا عن التقليد والأعراف المقررة (١ مل ٢٢). وتزدهر جماعات «أبناء الأنبياء» الذين أقاموا في بيت إيل وأريحا والجلجال وعاشوا حياة مشتركة تتميّز بالفقر (٢ مل ١ – ٢٦). وهكذا كانوا المدافعين الشجعان عن اليهوية (ديانة يهوه) ضدّ البعلية (ديانة بعل) التي دخلت بواسطة السياسة. وبرز إيليا المدافع الأوّل عن يهوه، فضمّ قضيّته إلى قضيّة هذه المجموعات (١ مل ١٨ – ٢١؛ ٢ مل ١). واختلط أليشاع بهم واستفاد منهم. ولكن لم يخرج إيليا ولا أليشاع من محيط «أبناء الأنبياء»: لقد جاء إيليا من شرق الأردنّ وهو الذي ذهب يبحث عن أليشاع (١ مل ١٩: ١٩ – ٢١).

قامت دعوة إيليا بالتأكيد على يهوية أخلاقية ومحصورة بعبادة الله على ما فعل الآباء أمام خطر ديانة تمجّد الطبيعة وإله صور ملقارت. فنادى إيليا الشعب من أجل نهضة دينية، واستلهم دعوته من اختبار البرّية كما عاشه موسى من قبله (١ مل ١٩: ١ – ١٨). أمّا مطالباته من أجل النظام الاجتماعي في قصّة نابوت (١ مل ٢١) وتدخّلاته من أجل النظام السياسي ضد آحاب وإيزابيل، وتهديداته للشعب، فترجع إلى أمانته للرب. هذا الشخص الذي عاش منعزلاً (١ مل ١٩: ١٠) كان محطّة فريدة في تاريخ شعب إسرائيل بل من أكبر المحطّات بعد عهد موسى. وقد تمّم عملَه تلميذُه أليشاع الذي تعاون مع الريكابيين من أجل ياهو الذي أنهى سلالة بني عمري (٢ مل ١٠).

ج – أنبياء وأنبياء

يبدو عالم الأنبياء رافضاً لأيّ تنظيم محدّد. هو ظاهرة ثابت، ولكنّه لا يمتلك السمات نفسها ولا يقيم النظم عينها. فهناك أنبياء في محيط الملك. يكثر عددهم أو يقلّ. يوجّهونه من أجل القرارات التي يتّخذها (١ مل ٢٢). وفي المعبد، نجد أنبياء يهتفون للملك في يوم تتويجه (نح ٦: ٧)، ويتلفّظون بأقوال نبويّة تعنيه (مز ٢؛ تك ٤٩: ٨ – ١٢). وهناك أنبياء يكرزون في الشعب (إر ٢٨). ويشكّل هؤلاء الناس جماعة معترفًا بها (إر ١٨: ١٨)، مع أنّ موقف السلطة يبقى متبدّلاً: يحذّرهم الملك ومَن حوله من موظّفين وكهنة (إر ٢: ٢٦)، أو يضايقهم ويلاحقهم (عا ٢: ١٢)، أو يقتلهم (١ مل ١٨: ١٣) لأنّهم يفضحون أعماله (١ مل ٢٠: ٣٥ – ٤٢). ولكنّ بعضهم يماشي التقليد والأعراف (١ مل ٢٢)، فينتقدهم المؤمنون ويسمّونهم «أنبياء سلام» ويندّدون بهم لأنّهم يقبضون المال من

الملك ويَعِدونه بالنجاح والسعادة والسلام (١ مل ٢٢: ١ – ٢٨؛ مي ٣: ٥؛ إر ٦: ١٣ ي؛ ١٤: ١٤ ي؛ ٢٨: ٩؛ ٢٩: ١١؛ حز ١٣: ١٠ – ١١). أمّا زكريا فينتظر زوال الأنبياء فيقول بلسان الرب: «وأزيل الأنبياء» (زك ١٣: ٢).

لا نستطيع أن نحكم على هؤلاء الأشخاص انطلاقًا من تلميحات ساخرة أو أحكام قاسية. فهذه الأقوال تدلّ على النقائص في هذا التيّار النبوي، ولكنّها تبقى جزئيّة. فشعب إسرائيل لم يعتبر كلّ أنبيائه كذبة، ولكنّه حاول أن يحدّد القواعد التي تساعدة على تمييز الأرواح. قال إرميا: «أمّا النبي الذي تنبّأ بالسلام، فعندما يتمّ كلام النبي يعرف أنّ ذلك النبي أرسله الرب حقًّا» (٢٨: ٩؛ تث ١٣: ١ – ٦؛ ١٨: ١٥ – ٢٢).

أمّا الأنبياء الحقيقيون فلم يرفضوا كل نظام أو مؤسّسة. لا شكّ في أنّهم لا يمثّلون وظيفة مثل سائر الوظائف، ولكنّهم يدخلون في مجموعة معروفة. قيل إنّ إيليا عاش وحيدًا (١ مل ١٩: ١٤). ولكن هل نسينا «أبناء الأنبياء» العديدين الذين يرافقونه (٢ مل ١)، كما يرافقون تلميذه أليشاع؛ وكان لأشعيا تلاميذ (أش ٨: ١٦)، ولإرميا معاون يكتب له في السفر كل كلام الرب (إر ٣٦: ٤)، وعلاقات عديدة مع رجال المدينة. ثمّ إنّ تدوين أسفار الأنبياء يدلّ على حضور تلاميذ يتلقّون أقوالهم ويعملون على نشرها. ثمّ إنّ القرابة التعليمية بين هؤلاء الوعّاظ وسابقيهم (اشعيا وعاموس، إرميا وهوشع) تدلّنا على تأثير هذه النصوص التي ظلّت شبه مخفيّة بالنسبة إلى الأرشيف الملكي. وإنّ إرميا (٧: ١٣ – ٢٥) وحزقيال (٣٨: ١٧) وزكريّا (٧: ٧) وغيرهم يرجعون بصورة واضحة الى سابقيهم، ويحاولون أن يكونوا امتدادًا لهم. وهكذا يكون التواصل النبويّ واقعًا وحقيقة. فنبّي التوراة يعرف أنّه مرتبط بالماضي الى حدّ صار به التيّار الجلياني مع دانيال قراءة ثانية لنبوءات قديمة.

وموضوع التواصل يلفت انتباهنا، لأنّه يتيح لنا أن نلقي الضوء على تفكير النبي في التوراة. فما يميّز كرازة «الأنبياء الكذبة» هو أنّهم يتنبّأون من عندهم لا من عند الله (إر ٢٣: ١٦؛ حز ١٣: ٢). فإن كان الأنبياء الكذبة يتكلّمون بما رأت قلوبهم لا بما يخرج من فم الرب، فهذا يعني أنّهم لا يدركون التوجيه الصحيح للمخطّط الإلهي. أمّا النبي الحقيقي، فيعرف أنّه يدخل في تاريخ مقدّس: ينطلق ممّا يوحيه له الماضي، فيصدر حكمًا على الحاضر ويشير إلى المستقبل. وهكذا يبتعد عن الأفكار الاعتباطية والمتقلّبة، وعن الموظّفين الذين لا يجرؤون أن يخرجوا عن الخطّ المرسوم، وعن العظماء الذين يمالقون.

وهكذا نفهم العلاقة العميقة بين النبيّ الحقيقي والتاريخ، كما نفهم تلميحاته إلى كتابات الذين سبقوه. والأمر واضح بالنسبة إلى إيليا الذي عاد إلى ينابيع التقليد اليهوي وإيمانه بعد أن وعى جحود شعبه وأحسّ بملاحقة تبّاع البعل له.

وفي النهاية، من هم هؤلاء الأنبياء؟ هم الذين «يعكّرون» حياة شعب إسرائيل بالتوجيه الهادئ حينًا، وبالتهديد والوعيد أحيانًا أخرى، هم القوّاد الروحيّون للمملكة، هم المساندون للعهد، هم شهود المستقبل. إنّهم رجال الكلمة ورجال الروح (هو ٩ : ٧). يتأمّلون في أحداث عصرهم، فيكتشفون في مسيرة تاريخ مضطرب آثار الله الذي يكشف عن نفسه. حينئذ يصبحون أصدقاءه الحميمين ورسله، فيرذلون كل ما يجعل كلمتهم نسبيّة، ويرفضون كل المحاولات البشرية والعسكرية والسياسية التي تخفّف من تسامي تدخّلاتهم وتضعف الطابع الحصري لدعوتهم.

إذا كنّا لا نقدر أن نفهم الظاهرة النبويّة فهمًا كاملاً إن لم نقابلها بالكرازة الكهنوتية والبحث الحكمي، إلا أنّ هذه الظاهرة تشكّل قطعة هامّة في بناء التوراة. نحن مع النبوءة في قلب الكتاب المقدّس. كل هذا يدفعنا إلى الحديث عن أهمّية التيّار النبوي.

II – أهميّة التيّار النبويّ

كلّ المفكّرين، حتى غير المؤمنين منهم، أبدوا دهشتهم لما حمله الأنبياء من غنى إلى إرث البشرية. فقال المفكّر الفرنسي رينان: «خدَمت اليونان العقل، وأنمت رومة الحقوق والقوانين، وأوصلت أورشليم إلى الناس الضمير والعدالة». وضمّ ماركس الأنبياء إلى العالم الاشتراكي، كما جعلهم فلاسفة «الأنوار» في القرن الثامن عشر، من العاملين على تطوّر البشرية.

علينا أن نتخطّى هذه النظرات ونفسّر كرازة الأنبياء على ضوء سمة أوّلانية وهي: «هكذا تكلّم الله». يردّد الأنبياء هذه الكلمة في كل وقت، فيدلّون على منبع إلهامهم. إنّهم يقدّمون نظرة إله إبراهيم وإسرائيل. وحين يتدخّلون في النطاق اليومي وكل ما يخصّ الله في نظرهم، سواء في المجال السياسي أم الاجتماعي، أو على مستوى الستراتيجية أو اللباس (أش ٣ : ١٦ – ٢٤؛ ٢٢ : ٨ – ١١)، فهم لا يتصرّفون كأنّهم تقنيّون[١٥]. إنّهم

(١٥) R. MARTIN - ACHARD, *Isaïe et Jérémie face aux problèmes politiques*, in Revue

متيقّنون من أنّ المسائل التي تطرح في كل مناحي الحياة لا تُحلّ بمعزل عن مخطّط الله (عا ٣:٧) ومجلسه (أش ١٩:١٢). هذا هو الضوء الذي نعود اليه لنتعرّف إلى قيمة الأنبياء الحقيقية.

أ – الوجهة الدينيّة

١ – مكانة الأنبياء في الوحي

موقع الأنبياء هو في قلب العهد القديم. إنّهم يواصلون تقليدًا ورثوه ويؤمّنون بقاءه ونمّوه بين القرن التاسع والقرن الرابع ق م، ليوصلوه غنيًّا إلى العالم اليهودي. إنّهم يحيون من معطى أساسي تثبّت في الزمن الموسوي، وهو التوحيد على مستوى الإيمان والأخلاق. وهم يعرفون كيف يفيدون من هذا الوحي الأولاني بأمانة خارقة. إنّهم يعيشون منه، أوّلاً، لأنّهم روحانيون صوفيون ذوو خبرة دينية عميقة، فتنطبع ديانتهم بطابع الصدق والحرارة الذي يجعلها تشعّ أمام معاصريهم، بل أمام الأجيال كلّها.

أجل، إنّ هؤلاء المنادين بالإيمان بكلّ جرأة، وهؤلاء الأشخاص الروحيين المميّزين المقتنعين بأنّهم يتكلّمون باسم الله، ساروا برفقة التعليم الذي نقله الله بفمهم. إنّهم «يجسّدون» هذا التعليم فيما يعبّرون عنه. والتعاليم المتعاقبة التي هي، في الوقت عينه، عطيّة من الله واكتشاف من قبلهم، هي تعمّقات وتوجّهات، تتعمّق في الماضي وتتوجّه في المستقبل. وهذه التعاليم، التي نقرأها بتمهّل ونعيد قراءتها ونتأمّلها في تاريخ شعب إسرائيل المضطرب، تشكّل صعود الديانة الحقّة نحو الإيمان المسيحي.

كان الأنبياء شهودًا لمسيرة البشرية وقد عملوا على تهيئتها لقبول المسيح، كما ألقوا ضوءًا على مسيرة التوجيه الروحي وكشفوا مخطط الله في التاريخ وفسّروه. وهم، في عمق وجدانهم، ينقلون كلمة الله إلى الشعب. وعندما كان الشعب يرفض سماعهم، يهدّده الله بلسانهم بأنّه سيوقف عنهم النبوءة ويحرمهم من كلمته، وفي ذلك أكبر قصاص ينزله الله بشعبه المتمرّد عليه: «سأرسل الجوع على الأرض، لا الجوع إلى الخبز ولا العطش إلى الماء، بل إلى استماع كلمة الرب. فيمضون مترنّحين من بحر إلى بحر ومن الشمال إلى المشرق،

---

d'histoire et de philosophie religieuse, 1967, pp. 208 – 224.

ويطوفون في طلب كلمة الرب فلا يجدونها» (عا ٨: ١١ – ١٢)؛ «هذه هي الأمّة التي لم تسمع لصوت الرب... لقد ذهب عنهم الحقّ وانقطع عن أفواههم» (إر ٧: ٢٨).

٢ – الإسهام اللاهوتي

كان إسهام الأنبياء اللاهوتي عظيمًا جدًّا. معهم تعرّفنا، بصورة أوضح، إلى الله في وحدانيته وروحانيته وتساميه وقدرته وعدالته وصلاحه وقربه. أحاطوا بسرّ الخطيئة والنعمة، وحدّدوا طبيعة العقاب. نقلوا الشعب إلى المستوى الشخصاني، وانتظروا جماعة الخلاص؛ كأنّي بهم قد كتبوا مسبّقًا تاريخ الكنيسة. وعبر أخطاء عصرهم وعجزه، ساروا يتلمّسون الطريق إلى المسيح الذي هو نهاية التاريخ وكماله.

ما كانوا ثورويّين معجّلين في أن يقلبوا النظام القائم، بل دعوا إلى الأخلاق التي تنبع من الإيمان، وأبرزوا اهتمامهم بالفقراء، فدافعوا عنهم بحماس وانتظروا تبديل حالهم (عا ٩: ٩ ي؛ ٢ مل ٢٥: ١٢). راحوا إلى ينابيع العالم الخلقي، فبيّنوا أنّ الأخلاقيّة تنبع من القلب، بممارسة العدالة، وعيش الصداقة، والسير بتواضع مع الله. هذا هو المثال الذي نادى به ميخا (التواضع أمام الله)، وعاموس (عدالة الله)، وهوشع (حنان الله) وإرميا (تبديل القلب).

ولقد شهّر الأنبياء بالخطيئة. لا شكّ في أنّهم قدّموا لوحة سوداء عن معاصريهم، وهذا ما يفعله الوعّاظ في كل زمان، إلاّ أنهم بحثوا في العمق عمّا يُفسد علاقات الإنسان بالله. يقول إرميا في هذا السبيل: «هل يقدر الأسود أن يغيّر جلده والنمر رقطه؟ وأنتم هل تقدرون أن تصنعوا الخير وأنتم معتادون على الشر» (إر ١٣: ٢٣)؟ ولكنّ إرميا ومعه حزقيال انطلق من هذا الوعي ليكتشفا علاقات بين نعمة الله وتجديد الإنسان الخلقي: «وأعطيهم قلبًا ليعرفوا أنّي أنا هو الرب، ويكونون لي شعبًا وأكون أنا لهم إلهًا، لأنّهم يرجعون إليّ بكل قلوبهم» (إر ٢٤: ٧)؛ «أعطيكم قلبًا جديدًا وأجعل في أحشائكم روحًا جديدًا. أنزع من لحمكم قلب الحجر وأعطيكم قلبًا من لحم. وأجعل روحي في أحشائكم وأجعلكم تسلكون في فرائضي وتحفظون وصاياي وتعملون بها» (حز ٣٦: ٢٦). وهكذا نرى أنّ تفاؤل الأنبياء يتأسّس على عالم الله. آمنوا بانتصار العدالة والأخلاق في هذا العالم، لأنّ ذلك هو مخطّط الله، ولأنّ بمقدور الله أن يُنجح مخطّطه. ولهذا بدأوا يحقّقون هذا المثال في ذواتهم.

٣ – الأنبياء وشعائر العبادة

كان شعب إسرائيل يميل إلى نظرة آلية وشكلانية إلى الطقوس وشعائر العبادة، فصحّح الأنبياء هذه النظرة وأدخلوا الأخلاق إلى العبادة. لا نجد عندهم شجبًا مطلقًا لشعائر العبادة، كما رأى بعض المفكّرين الألمان الذين أفرغوا الكتاب المقدّس من محتواه الديني. بل نقرأ في ميخا: «ما يَطلب منك الرب هو أن تُجري الحكم وتحبّ الرحمة وتسير بتواضع مع إلهك» (مي ٦ :٨). أمّا أقوال عاموس فهي أشدّ قساوة: «أبغضت أعيادكم ونبذتها ولم تطب لي احتفالاتكم. إذا أصعدتم لي محرقات وتقادم فلا أرتضي بها ولا أتطلّع إلى ذبائح السلامة. أبعدوا عنّي جلبة أناشيدكم فلا أسمع عزف قيثاراتكم، بل ليجرِ العدل كالمياه والصدق كنهر لا ينقطع» (عا ٥ :٢١ – ٢٤).

فما قيمة الذبائح إذا غابت العدالة، وإذا ظلم الإنسان قريبه؟ قال إرميا بلسان الربّ: «أضيفوا محرقاتكم إلى ذبائحكم وكلوا لحمها. فإنّي لم أكلّم آباءكم ولم آمرهم يوم أخرجتهم من أرض مصر في شأن ذبيحة أو محرقة وإنّما أمرتهم قائلاً: اسمعوا لصوتي فأكون لكم إلهًا وتكونوا لي شعبًا» (إر ٧ :٢١ – ٢٣). أجل، المهمّ ليس العمل الخارجي، بل القلب المحب. وما نفع أعمال خارجية لا ترافقها محبّة القلب والرحمة؟ قال الربّ بلسان نبيّه: «إنّما أريد الرحمة لا الذبيحة، ومعرفة الله أكثر من المحرقات» (هو ٦ :٦).

ب – الوجهة الاجتماعيّة

عاد الأنبياء إلى عهد الخروج من مصر والوصايا العشر، وحنّوا إلى أيّام عاش فيها بنو إسرائيل حياة البداوة في الصحراء: «آخذها إلى البرّية وأخاطب قلبها» (هو ٢ :٦١). وأظهروا اعتبارًا للأوساط المحافظة كالريكابيين. كل هذا جعل بعض الشرّاح يرون في الأنبياء المدافعين عن زمن مضى وراح، والمساندين العنيدين لنموذج حضارة انتهت دورتها. في الواقع، إنّ الأنبياء دخلوا في الحضارة الريفية والمدنية والملوكية؛ وهم إن عادوا إلى الماضي، فلأنّهم وجدوا فيه مثالاً عاشه مجتمع بسيط هو شعب إسرائيل في البداية.

إنّ الديانة هي التي دفعت الأنبياء لمعارضة معاصريهم في تصرّفهم الاجتماعي، وكان هدفهم بناء مجتمع بشري يليق بشعب الله. فالحقوق الأساسية للإنسان وجدت فيهم أكبر مدافع عنها: الحقّ بالأجرة العادلة، الحقّ بالملكية الخاصّة ولو صغيرة، الحقّ بتأسيس

تجمّع ذي بُعد إنساني، ونادوا بمثال المساواة والأخوّة. دعوا إلى الثورة، لا ثورة الدم والقتل والدمار، بل إلى ثورة داخلية تفعل في قلب المؤمن. كانوا عنيفين في كلامهم متحمّسين في وعظهم، ممّا يدلّ على أنّهم لم ييأسوا يومًا من الوصول إلى المخطّط الذي أمامهم.

ثمّ إنّهم مالوا بوجوههم إلى المستقبل، فانتظروا أن يحقّق الله هذا المجتمع الذي حلموا به. توكّلوا على الله وانتظروا منه أن يخلق في مجتمع الغد مناخًا إنسانيًا يستطيع أن يعيش فيه أبناء الله، حيث: «يسكن الذئب مع الحمل، ويربض النمر مع الجدي، ويُقاد العجل مع الشبل إلى المعلف وصبي صغير يقودهما. ترعى البقرة والدبّ ويربض أولادهما معًا، ويضع الفطيم يده في جحر الأرقم. لا يسيئون ولا يفسدون في كل جبل الله المقدّس، لأنّ معرفة الرب ستملأ البلاد كما تغمر المياه البحر» (أش ١١ :٦ — ٩).

وشدّدوا على التفاهم بين الشعوب رغم العداوة المتأصّلة فيهم: «في ذلك اليوم، تربط الطريق مصر بأشورية. فيذهب الأشوريون إلى مصر والمصريون إلى أشورية ويعبد الشعبان الله معًا. في ذلك اليوم تكون مصر وأشورية و إسرائيل علامة بركة يرسلها الله إلى العالم. ويبارك ربُ الأكوان العالَم فيقول: أبارك مصر شعبي، أبارك أشورية التي صنعتها بيدي، أبارك إسرائيل الذي هو حصّتي» (أش ١٩ :٢٣ — ٢٥)؛ «هذا ما قال رب الأكوان: الشيوخ والعجائز الذين كانوا يستندون كل واحد إلى عصاه بسبب عمره، سيعودون ويسكنون في ساحات أورشليم. ستمتلئ المدينة ببنين وبنات يلعبون في ساحاتها... إن عسرُ الأمر في عيون بقيّة إسرائيل أفيعسرُ في عينّي أيضاً» (زك ٨ : ٤ — ٦)؟

ج — الوجهة السياسية

اهتمّ الأنبياء اهتمامًا كبيرًا بكل مشاكل شعبهم، فألقوا على الوضع السياسي نظرة متفحّصة في ضوء إيمانهم وعلاقتهم بالله. فجاءت تعاليمهم وردود الفعل عندهم مدهشة لدى سامعين لا يبالون بها. وفي جرأتهم طلبوا أن يسيطر الروح وحده على ما في الإنسان من استعداد للخدمة ومن اهتمام بالسلطة، ومن معنى للعدالة، من حاجة إلى النجاح.

ما هو موقف الأنبياء تجاه المسائل السياسية؟ لقد تعامل أليشاع مع دمشق، وأشعيا مع أشورية، وإرميا مع بابلونية، وتبدو كرازة عاموس امتدادًا لمهمّته في مملكة الشمال ونداء لتوحيد البلاد حول مملكة يهوذا.

إنّ طريق الخلاص الذي نَصح به الأنبياء باسم إلههم هو عالم مثالي. إنّهم يطلبون من الشعب أن يتّكلوا على الله القدير وأن يؤمنوا بتدخّلاته العجيبة. وهذا ما يشير إليه أشعيا الذي ينتقد كل حكمة بشرية وكل سياسة، ويعتبر أنّ المشاريع التي يعدّها البشر لا تثبت ولا تفيد. أمّا مخطّط الله فوحده يدوم إلى الأبد: عندما هدّدت دمشق والسامرة أورشليم، قال النبيّ: «إن كنتم لا تؤمنون فلن تأمنوا» (أش ٧ : ٩) خطر الأعداء. ويطلب أيضاً من المدينة التي يحاصرها سنحاريب أن تنتظر الخلاص من الله لا من المواثيق والأموال والخيل والعجلات (أش ٣٨).

أجل، إنّ موقف أشعيا وكرازته مبنيّان على إيمان يبرّره عدم اهتمام بكل معونة بشرية. ولكن لا ننسى أيضاً واقعية الأنبياء: إنّهم يحكمون على التاريخ بالروح الذي ينيرهم، وحكمهم صائب. فإن طلبوا من الشعب هذا الموقف أو ذاك، فهم يعرفون أنّ هذا الموقف يتّفق مع نظرة الله إلى التاريخ من جهة، ويوافق مسيرة الأحداث من جهة ثانية. فقد تحلّى الملك أحاز بالصبر أمام سنحاريب فكان موقفه موفّقًا، وحين رفض نصائح النبي بدا وكأنّه فقد الحسّ السياسي.

لقد عرف هوشع تأثير العلاقات الدولية في ايمان الجماعة، كما عرف حزقيال كيف أنّ الخيارات السياسية تكشف لدى الملك وحاشيته ميولاً عميقة لا تخضع لله. كل هذا يبرّر سهر الأنبياء في عالم السياسة.

خاتمة: الأنبياء والمسيح

إنّ الأنبياء هيّأوا للمسيح شعبًا. فحياتهم وكرازتهم وتعليمهم ساعدت جماعة من اليهود ليكتشفوا في يسوع ذلك الذي انتظرته البشرية عامّة (أع ١٧ : ٢٣) وشعب إسرائيل خاصّة (يو ١ : ٤٥). ونحن لن نفهم المسيح إن قطعناه عن هذه السلسلة الطويلة من الشهود الذين سبقوه، ووعدوا الشعب بمجيئه، وبشّروا بالأزمنة المسيحانية، وتشوّقوا وشوّقوا الناس اليه، وتكلّموا عن الحبل البتولي به، وحدّدوا مكان مولده، ووصفوا آلامه وفداءه للبشر.

ثمّ إنّ يسوع تبنّى تصرفات واختار مواقف وقام بأعمال تدلّ على التواصل العميق بينه وبين سابقيه الذين تنبّأوا عنه. وقد أوضح الإنجيليون هذا التواصل فيما بعد. فيسوع، شأنه

شأن الأنبياء، أمين لجوهر التقليد. ومعه تنقّت شعائر العبادة من الحجاب الذي يخفي خطوطها الجوهرية، وتوجّهت ممارسة الشريعة نحو البحث عن الكمال الحقيقي: «إن لم يزد برّكم على برّ الكتبة والفريسيين، لن تدخلوا ملكوت السماء» (مت ٥ : ٢٠)؛ وعن العبادة الحقيقية لله: «العبّاد الصادقون يعبدون الآب بالروح الحقّ» (يو ٤ : ٢٣).

الشهادة الأساسية هي هي، والأساليب التربوية متفاوتة؛ لهذا نسمع في الأناجيل الصدى القويّ لأقوال الأنبياء. ولقد استعاد يسوع أقوال أشعيا (٦١ : ١ – ٢)، عندما دخل مجمع الناصرة وقرأ النصّ الذي يدلّ على شخصه، ثمّ قال للحضور: «اليوم تمّت هذه الآية بمسمع منكم» (لو ٤ : ١٧ – ٢١)؛ وأثبت أنّه فوق الأنبياء والمرسلين جميعًا: «سمعتم أنّه قيل... أمّا أنا فأقول لكم...» (مت ٥ : ٢١، ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٨، ٤٣). وإنّ مصير الأنبياء المؤلم والمأساوي قد لعب دورًا هامًّا، فساعد الرسل على فهم مصير يسوع نفسه، بأنّه «لا ينبغي أن يهلك نبيّ في خارج أورشليم» (لو ١٣ : ٢٣)؛ ولقد قال بطرس في خطابه يوم حلول الروح القدس على التلاميذ: «لإنّ جميع الأنبياء من صموئيل إلى الذين تكلّموا بعده على التوالي قد بشّروا هم أيضاً بهذه الأيّام. فأنتم أبناء الأنبياء والعهد الذي عقده الله لآبائكم» (أع ٣ : ٢٤ – ٢٥). وهل أروع من مشهد التجلّي حيث يقف موسى وإيليا بجانب يسوع، فيكونان خلاصة الأنبياء الذين عاشوا مسيرة العهد القديم وقادوا الشعب إلى المسيح؟

يسوع هو النبيّ حقًّا (أع ٣ : ٢٢ – ٢٦؛ ٧ : ٣٧؛ يو ٦ : ١٤). وإنجيله الذي هو تعليمه يتيح للبشرية أن تفهم بصورة كاملة معنى التاريخ الذي تمم الأنبياء بأولى كلماته، وقد تجلّى بأبهى معانيه بشخص المسيح الإله المتجسّد من أجل فداء البشر.

خاتمة

انهينا محطة ثانية في هذا المدخل إلى الكتاب المقدس، فاطّلعنا على أسفار موسى وأقوال الأنبياء. دخلنا في المراجع الكتابيّة الأربعة قبل أن نستكشف أسفار التكوين والخروج واللاويّين والعدد والتثنية. ثمّ حاولنا أن نتجاوز النظريّة المراجعية متتبّعين طريق شرّاح الكتاب المقدّس في هذا السبيل.

يبدو أنّ المرجع الألوهيمي لم يوجَد، وإن وُجد فقد امتصّه المرجع اليهوهي. ثمّ إنّ المرجع اليهوهي قد تأخّر ظهوره إلى ما بعد العودة من المنفى (سنة ٥٨٧).

لم يتدارس العلماء بعد التقليد الكهنوتي. ولكنّ تعمقهم بالتقليد الاشتراعي وارتباطه بعالم اللاويّين جعلهم يرون أربع طبقات في هذا التيّار الذي أشرف لا على أسفار التاريخ الاشتراعي (يش، قض، صم، مل) وحسب، بل طبع بطابعه جزءًا كبيرًا من أسفار موسى الخمسة.

وبعد أسفار موسى، تعرّفنا إلى الأنبياء السابقين الذين قرأوا تاريخ شعبهم على ضوء كلمة الله. نحن لا نعرف أسماءهم، ولكنّنا نعرف النور الذي وجّه ما كتبوه لنا: معبد واحد، أرض غنيّة تعطى لشعب أمين لربّه، قبائل تعرف التعدّد والتنوّع بل الخصومة قبل أن تنتظم بإمرة ملك واحد من نسل داود.

وتعرّفنا إلى الأنبياء اللاحقين، إلى ما فعلوه، وبالأحرى إلى ما قالوه من كلمات ستدخل في العهد الجديد، وفي تراث الكنيسة بدءًا بالآباء حتّى عصرنا هذا.

الشريعة والأنبياء. من هنا انطلق يسوع وحدّث تلميذي عمّاوس عن آلامه وموته وقيامته. فأشعل حديثه قلبيهما وهيّأ كليوبا ورفيقه المكتئبين إلى فرح اللقاء «حين أخذ الخبز وبارك ثمّ كسره وناولهما».

هذا ما حاولنا أن نقدّمه نحن في هذا الجزء الثاني من المدخل إلى الكتاب المقدّس. فيا ليت المسيح يبقى رفيقنا ساعة نغلق الكتاب فنسمع صوته من خلال صوت الآباء والأنبياء.

الفهرس

المجموعة الكتابية

الخوري بولس الفغالي

١ – المدخل الى الكتاب المقدّس	خمسة أجزاء
٢ – تاريخ الكون والإنسان	التكوين
٣ – من العبوديّة الى العبادة	الخروج – اللاويّين
٤ – من سيناء الى موآب	العدد – التثنية
٥ – التاريخ الاشتراعيّ	يشوع، القضاة، ١ و٢ صموئيل، ١ و٢ ملوك
٦ – التاريخ الكهنوتيّ	١ و٢ أخبار، عزرا، نحميا، ١ و٢ مكّابيين
٧ – أقوال الله في شعبه	الأنبياء الاثنا عشر
٨ – أشعيا نبيّ المسيح	أشعيا
٩ – عهد الله مع قلوب متجدّدة	إرميا، حزقيال،
١٠ – نشيدنا صلاة	المزامير
١١ – حكمة الله في شعبه	أيّوب، الأمثال، الجامعة، النشيد، الحكمة، إبن سيراخ
١٢ – القصص الدينيّ	راعوت، طوبيّا، يهوديت، أستير، دانيال، المراثي، باروك
١٣ – أسماء العلم في الكتاب المقدّس	
١٤ – المواضيع اللاهوتيّة في الكتاب المقدّس	

منشورات المكتبة البولسيّة

شارع لبنان - بيروت - ص.ب: ٤٤٥٩-١١ لبنان

هاتف: ٤٤٤٩٧٣ - ٤٤٨٨٠٦ - ٤٤٩٨٠١

شارع القديس بولس - جونيه - ص.ب: ١٢٥ لبنان

هاتف: ٩١١٥٦١ - ٩٣٣٠٥٢